

UGO PIPITONE



El ARTE *del* GOBIERNO



CONFUCIO ✶ NIZAM ✶ MAQUIAVELO

taurus

Ugo Pipitone

El arte del gobierno

Confucio, Nizam y Maquiavelo

taurus

TRES PROTAGONISTAS CULTURALES

Seres vivos, más vivos que aquellos que respiran.
Tal vez menos reales, pero más verdaderos.
LUIGI PIRANDELLO

Ocuparse de personajes de los cuales el más cercano está separado de nosotros por una espesa neblina de 500 años podría parecer una forma excéntrica para evadirse de un mundo que corre más a prisa que las soluciones a los problemas que propone en la actualidad. Y es posible que todo intento de mostrar lo contrario refuerce la sospecha de que este librito sea exactamente aquello que su autor pretende negar. Comencemos, entonces, con decir que la sospecha es justificada ante un tiempo acelerado que ya no sabemos si podremos domesticar antes de que la masa de sus entreverados retos nos obligue a una poco honorable rendición, en espera de consecuencias ambientales y políticas que podrían rebasar toda posibilidad de control de parte de gobiernos democráticos, así como de los organismos internacionales actualmente existentes. Desde ahora no tenemos ninguna certeza de que nuestras soluciones (ahí donde existan) a los retos del presente no llegarán diez minutos después de que estos mismos retos activen procesos irreversibles que los volverán ingobernables. Los problemas en cuestión son los mismos que, directa o indirectamente, todo el mundo enfrenta cada día: la corrosión progresiva de equilibrios ambientales de parte de sociedades oscilantemente conscientes del reto de reparar aquello que se ha deteriorado durante más de dos siglos, populistas de derecha y de izquierda que brotan como hongos vendiendo milagros

(puntualmente incumplidos) con el apoyo de masas reducidas a la condición de ya sólo creer en los milagros, nuevos herederos de Stalin hipnotizados por un sátrapa que envenena a sus críticos (¿no era una exclusiva de los Borgia?) y que despacha en una hermosa ciudadela amurallada de Moscú, jóvenes capacitados sin empleo y con un futuro incierto, quienes difícilmente podrán financiar con sus impuestos la seguridad social que permite a los ancianos vivir más que sus padres, y una China que se apresta a ser una superpotencia con un sistema político comunista-confuciano anclado dos milenios atrás. Evidentemente hay sobradas razones para querer aflojar los vínculos que nos ligan a un presente trastornado. Un tiempo que se nos muestra como un íntimo enemigo de familia, como una corriente acelerada que nos acerca a un horizonte sombrío reforzando la tentación de refugiarse, según las inclinaciones de cada uno, en la poesía lírica, en añoranzas bucólico-comunitarias, en la introspección de los monjes tibetanos o en ejercicios eruditos (gracias a Google) en alguna torre amurallada donde sea posible separarse del resto del mundo, pero con wifi.

Aunque sea nadando contra una poderosa evidencia contraria, trataré de argumentar que no es ésta la inspiración para ocuparse aquí de un antiguo sabio chino que, surfeando sobre las olas encrespadas del tiempo (entre sublevaciones campesinas, movimientos mesiánicos e invasiones foráneas), se volvió el epicentro de una religiosidad laica en gran parte de lo que llamamos Extremo Oriente; del visir persa de un antiguo sultán surgido en el encuentro entre una tribu nómada y el islam combatiente, y, finalmente, de un jocoso pensador florentino que el mundo injurió con un injusto neologismo, el maquiavelismo, como coartada para no entenderlo. Este texto, compuesto por tres ensayos y un final abierto, no quiere ser una forma de escapatoria erudita del presente. De ser así, quien escribe no sería la persona idónea para la tarea. ¿Cuál es, entonces, la razón para ocuparnos de Confucio, Nizam al-Mulk y Maquiavelo, tres personajes que —en distintas formas y en diferentes regiones del mundo— siguen condicionando el presente como ríos subterráneos que humedecen las superficies culturales que contribuyeron a formar?

El epicentro de la atención es aquí el arte del gobierno. Un tema que encierra un germen de anacronismo en un tiempo en que gobernar el cambio parece a menudo una tarea consignada a la decepción ante fuerzas globales, casi por definición, ingobernables a menos de que se tratara de un gobierno global puesto fuera de la historia y, por consiguiente, inexorablemente utópico. Habrá que asumir el riesgo de hablar al viento. Pero el hecho es que todas las comunidades o sociedades humanas, cuando menos desde el neolítico, han sido organismos complejos que requirieron un sistema de gobierno capaz de reconocer la complejidad que resulta de mezclas inestables de intereses, aspiraciones, prejuicios, pasiones, ambiciones, visiones, descontentos y ansiedades. ¿Cómo se gobierna la complejidad? Ésta es la pregunta a la cual nuestros tres pensadores de referencia dieron diferentes respuestas que corresponden, en parte, a su tiempo y a su lugar en el mapa y, en otra parte, a sus personalidades e interpretaciones de lo que es un gobernante (o un sistema de gobernanza). Para Confucio, la clave es la moralidad que debe impregnar el comportamiento de gobernantes y gobernados, una moralidad en la que conviven dos corrientes distintas recíprocamente contradictorias: la educación (como comprensión del mundo y de sí mismos) y el acatamiento de valores y jerarquías ancestrales. Una empresa abierta y una cerrada. Para Nizam al-Mulk las claves de un buen gobierno están en la sumisión a los dictados religiosos y en un soberano capaz de administrar sabiamente la justicia. Finalmente, para Maquiavelo hay dos condiciones esenciales para un buen gobierno, una república institucionalmente sólida y una democracia cuyas leyes expresen la diversidad de los intereses sociales. Trasponiendo al presente, tendríamos un Estado ético, una autocracia benevolente y una democracia republicana.

¿Qué puede ser de interés en el presente de un Estado ético de matriz confuciana? La respuesta podría encontrarse en el estrecho parentesco que Confucio establece entre la legitimación del gobernante y el bienestar de la población. Y aquí hacemos a un lado, por el momento, la cuestión de si esta población esté compuesta por súbditos o por ciudadanos. ¿Y acerca de Nizam? Si

apartamos el tema religioso, podría resultar tentadora la posibilidad de que un solo hombre al mando se mueva expeditamente hacia soluciones que, en contextos distintos, requerirían la trabajosa (y no necesariamente exitosa) construcción de consensos. ¿Y Maquiavelo? Siguiendo aquello que varios observadores consideran el núcleo de su visión, lo más sugestivo proviene de la idea de que el conflicto social sea la matriz de instituciones no sólo democráticas sino también sólidas y duraderas. ¿Estamos seguros de que, en el mundo de hoy y ante los que parecen ser los problemas más graves del presente (el cambio climático y la polarización socio-generacional al interior y entre los países), podamos prescindir de cualquiera de las sugestiones de nuestros tres pensadores? Acerca de esta pregunta es necesaria una precisión. Cada propuesta tiene pros y contras, pero de ahí no se deriva que una mezcla de las tres visiones, otorgando a cada una de ellas el mismo peso específico, constituya un recetario consistente y viable de cara a los retos de una agenda mundial sustancialmente incumplida. El necesario pragmatismo no es —no debe ser— la justificación para una indeterminación de los fines. No se trata sólo de buscar la mayor eficacia frente a los problemas mencionados, sino también de garantizar otros objetivos irrenunciables que difícilmente podrían considerarse colaterales, como, por ejemplo, asegurar los derechos (no excluyentes) de individuos y colectividades. Además de garantizar una vida menos condicionada por el miedo al futuro, lo que supondría superar el sentido de incertidumbre y precariedad de parte de las jóvenes generaciones, de cuya vida plena y de cuyo empleo productivo dependerá la seguridad social de los ancianos y la solidez de instituciones que quieran conservar, o realizar, una antigua aspiración democrática.

¿Qué hay de vivo en el mensaje que, cruzando los siglos, nos llega de Confucio? Además de la mencionada ligazón entre legitimación del poder y bienestar social, y además de la importancia de la educación, el persistente aliento comunitario a través del cual se establecen los objetivos que una sociedad reconoce para su bienestar. Sin embargo, hay algo vaga y azarosamente amenazante en ese mismo mensaje: la combinación de un Estado ético que se

siente autorizado para meterse en la vida de cada individuo, en defensa de una moral rodeada de un halo de intocabilidad, y, complementariamente, el hecho de que el sentido de comunidad (consustancial con la fijación de objetivos comunes) desborde de los cauces que lo hacen compatible con una democracia *agonística* y resulte tan poderoso que pueda anular los derechos y los espacios de libertad de individuos y grupos con valores propios. ¿Qué queda vivo en la experiencia del gobernante y educador de gobernantes de Nizam? La visión de que el hombre de gobierno debe garantizar las diferencias (de tradiciones y culturas, aunque no de religión) que integran una unidad política, además de la idea de que el Estado tenga que desplegar una vigilancia continua para evitar las arbitrariedades y abusos de sus propios funcionarios encargados del ejercicio de la autoridad. ¿Qué es lo caduco de esta experiencia? La infalibilidad religiosa del sultán, quien resume en sí un papel de guardián de la fe y de tutor de sus súbditos. Confundir las dos dimensiones conduce directamente, en la misma Persia de Nizam, a los ayatolas que gobiernan las almas y los cuerpos de los fieles-ciudadanos, un evidente oxímoron. ¿Y acerca de Maquiavelo? Ya lo dijimos: lo que sigue siendo atractivo en el pensamiento del florentino es que, para él, la democracia sin conflicto social es un cuerpo congelado en una fijeza mineral. La turbulencia puede ser incómoda, pero es la linfa que hace posible leyes que expresen un equilibrio dinámico entre las necesidades e intereses de diversos estratos sociales. La democracia es el mejor sistema político imaginable entre los dos polos antitéticos de la autocracia (iluminada o menos) que convierte al ciudadano en súbdito y un universo comunitario dominado por la sacralización de la tradición, además de la cancelación del individuo en aras de una armonía congelada. Pero a la luz de las urgencias mencionadas del presente, la democracia tiene un límite en su resistencia a establecer fines imperativos. Fines que conciernen al restablecimiento de equilibrios ambientales esenciales y a la contención de polarizaciones sociales que, dejadas sin frenos, podrían amenazar la viabilidad misma de la democracia ante el inevitable encanto justiciero del líder mesiánico.

En este corto ensayo tripartido nos moveremos de Oriente a Occidente siguiendo la corriente del tiempo que parte en la China de dos mil quinientos años atrás, con Confucio, sigue en la Persia, de la que nos separan mil años, con el Imperio selyúcida gobernado por el visir Nizam al-Mulk, y concluye quinientos años atrás, en la Florencia de Maquiavelo. Con las ideas rastreadas en el camino se intentará confrontar los retos presentes en una conclusión abierta en forma de bosquejo de las posibles rutas futuras en el arte del gobierno.

CONFUCIO: GOBIERNO ÉTICO E IDENTIDAD CULTURAL

APOLOGÍA, ABJURACIÓN Y REHABILITACIÓN

Retroceder 2 500 años es adentrarse entre densas tinieblas donde historia, leyendas y mitos se entrecruzan con narraciones contemporáneas destinadas al enaltecimiento patriótico de parte de autoridades chinas interesadas en hacer coincidir la rigidez política del presente con una antigua identidad cultural. Un espeso magma en el que la verdad resulta exasperantemente escurridiza. Si eso vale para casi todo lo que concierne al Reino del Medio, vale aún más en referencia a un personaje del que tenemos pocas noticias ciertas y que, aunque haya condicionado gran parte de la cultura de una civilización única por su antigüedad y continuidad, no formó un sistema de pensamiento, una filosofía cumplida y cerrada en principios de validez independientes de tiempo, lugar y circunstancias. En el berenjenal de historia y ficción tropezamos incluso con un supuesto encuentro entre un Confucio treintañero y un nonagenario Lao-Tse (bibliotecario de la corte Zhou) que habría ocurrido cerca del 518 a. C. y del cual no se tienen pruebas más allá de la narración de Sima Qian, el gran historiador de la dinastía Han, quien nació más de tres siglos después de la muerte de Confucio.

Los pocos textos que con razonable seguridad expresan las ideas de Confucio fueron escritos después de su muerte por sus discípulos

o por seguidores, que mucho tiempo después terminaron por formar un abigarrado palimpsesto de nueva escritura sobre textos previos, de mayor o menor fidelidad a las opiniones del Maestro. No es sencillo, por consiguiente, separar con certeza lo auténtico de lo interpolado en su tiempo de vida y, más aún después de su muerte, por una variedad de discípulos que buscaron amoldar el legado confuciano a las exigencias culturales y políticas (difíciles de separar) de sus propios tiempos. Y si a esto añadimos el laconismo con que son formuladas las ideas del Maestro en la memoria de sus discípulos, y el hecho de que se presentan entre aforismos, máximas aparentemente prosaicas, así como metáforas ligadas tanto a circunstancias específicas como a un antiguo y fértil patrimonio de símbolos, se tendrá una idea del terreno cenagoso en que se mueve quien se ocupe del personaje más influyente de la cultura más longeva de la historia que, desde el siglo VII, se expande fuera de China hacia Corea, Japón y Vietnam hasta penetrar, con distinta intensidad, en gran parte de Asia oriental.

Confucio fue el hijo menor de un viejo guerrero que pertenecía a los bajos escalones de la aristocracia, quien, en su tarda edad, no podía aceptar no tener un heredero varón de su esposa principal, y que, por razones que no conocemos, había emigrado del principado de Song al de Lu, en la actual península de Shandong. Aquí nació la que sería la figura de mayor trascendencia cultural de la civilización china, de una joven esposa secundaria del viejo guerrero, quien moriría tres años después del alumbramiento de su hijo. En su juventud Confucio ejerció varios trabajos manuales, pero el estudio de la cultura y tradiciones de la aristocracia, que en su tiempo se encontraba en declive y a la que él mismo pertenecía (si bien en sus estratos inferiores), terminó por imponérsele como vocación dominante. El tiempo del futuro Maestro (551-479 a. C.) corresponde al final del periodo denominado como Primavera y Otoño (721-481 a. C.), durante el cual el antiguo orden feudal del reino Zhou irá descomponiéndose. Los vasallos afirman con creciente osadía su emancipación de la corte Zhou asumiendo el título de rey de dominios en guerra. Es un tiempo de inestabilidad, poblado por guerras civiles al interior de dominios anteriormente

sujetos a la dinastía Zhou, por conspiraciones, alianzas aleatorias entre entidades políticas que se forman y se deshacen en la ola de aventuras militares, gobernantes asesinados o que son obligados a exiliarse para salvar la vida. Un mundo de jerarquías cuarteadas, de tradiciones quebradas y de inacabada zozobra. Éste es el entorno en que Confucio vive y va formando un sistema de pensamiento —aunque la palabra *sistema* puede ser objeto de objeciones justificadas— centrado en la nostalgia de un orden secular que se va disgregando.

Con la derrota de la dinastía Shang, los Zhou habían llegado al poder medio milenio antes del nacimiento de Confucio. No resulta nada asombroso entonces que para él paz y bienestar constituyeran un binomio indisoluble ligado al retorno a un pasado de orden y respeto de las jerarquías. Se trataba de restaurar valores morales que, partiendo de la reverencia filial hacia el padre, llegaban a la sumisión de los súbditos hacia el gobernante, quien asumía funciones paternas para el bienestar de sus súbditos-hijos. Alrededor del eje familia-Estado se construye un conjunto de valores asociados al respeto de las jerarquías, donde a la sumisión de los de abajo corresponde la responsabilidad del gobernante de ser un ejemplo de virtud y de capacidad que garantice el bienestar de sus subordinados. Una ética basada en la virtud, la benevolencia, la disciplina, la mejora personal a través del estudio y el derecho a gobernar de parte del hombre virtuoso (en nombre de su inteligencia y humanidad) son los requisitos que Confucio considera ineludibles para restaurar una estabilidad política que permita paz y bienestar. En otros términos, el futuro está en el pasado idealizado de una sociedad en la que todos los individuos se sientan parte de un entramado de compromisos recíprocos basados en la observancia de las tradiciones y de sus jerarquías *naturales*.

Si alguien, frente a la caída de la civilización romana se hubiera puesto la tarea de revivir los valores y las instituciones de un mundo en extinción, ¿habría sido apropiado calificar su intento como expresión de una voluntad conservadora? Maquiavelo, por cierto, haría exactamente eso en el ápice del Renacimiento, y no sería fácil considerarlo de esta forma. Confucio vivió en un periodo de caos,

guerras interminables, intrigas, artimañas diplomáticas, asesinatos de gobernantes, sublevaciones sociales, guerras civiles, alianzas y discordias entre Estados. Frente a este escenario creyó que la única posibilidad de que su mundo desgarrado regresara a alguna forma de orden residía en restaurar el mundo previo, de cuya fractura había nacido un presente caótico, extenuado en una reyerta sin fin y sin objetivos más allá de las ambiciones de gobernantes, cuya mayor garantía de permanencia en el poder consistía en amenazar el poder de sus vecinos. Él también se empeñó en la busca del tiempo perdido. Desde el punto de vista de una semántica para la cual el significado de las palabras es independiente del contexto histórico, Confucio es indudablemente un conservador. Es más, encarna el ideal alrededor del cual se construye una cultura que por milenios sobrepuso y confundió el respeto hacia los mayores con la sumisión hacia el gobernante y, bajo ese signo, fijó los cimientos de la continuidad civilizatoria más prolongada que haya conocido la humanidad.

Confucio retoma del pasado y reformula (aunque él mismo niegue su aporte de ideas y visiones propias) una ética de las relaciones entre los seres humanos en la cual, junto a la sumisión a un orden patriarcal, está el reconocimiento del derecho a la rebeldía de parte de los súbditos que sean arbitrariamente maltratados. Además, el Maestro expresa su aprobación ante la posibilidad de que lleguen a posiciones de poder aquellos individuos que, independientemente de los derechos de sangre, muestren haber cultivado virtudes de benevolencia, tolerancia y armonía interior que los capacite para gobernarse antes de dirigir al pueblo. Bienestar y educación —en este orden— son los pilares sobre los cuales deberá descansar una sociedad en paz. No la ley, sino la moral es en el discurso confuciano la piedra angular de una sociedad en paz consigo misma. Es posible considerar esta cultura como un edificio normativamente conservador, pero sería unilateral reducir el pensamiento de Confucio a una angosta voluntad de resignación colectiva al orden establecido en nombre de jerarquías incuestionables. Y no porqué ese elemento esté ausente tanto en Confucio como, sobre todo, en sus seguidores, quienes a lo largo de

siglos se encargaron de justificar todo poder dinástico, sino porque ahí no se agota un universo de enseñanzas poblado de intuiciones, sugerencias, metáforas cuya significación no constituye un sistema integrado y plenamente coherente de lo que, forzando los términos, podríamos considerar un pensamiento conservador y autoritario encerrado en sí mismo. Siempre hay algo más que cuestiona un juicio tan tajante.

La aspiración (frustrada) de Confucio fue la de modificar la realidad de su tiempo asumiendo responsabilidades de gobierno que le habrían dado la posibilidad de indicar, con el ejemplo, el camino correcto hacia la paz y el bienestar. Sin embargo, en ese sentido su carrera fue, en palabras de Simon Leys, un "total y colosal fracaso".[1] Nuestro sabio nunca encontró un gobernante que lo convirtiera en su ministro, salvo por periodos cortos y en funciones sin mayor trascendencia. Evidentemente, la ética como instrumento de gobierno no debía tener una alta cotización en el mercado político de su época. Ese fracaso convirtió a Confucio en un pedagogo entregado a educar discípulos que pudieran asumir las tareas de gobierno que a él le fueron negadas. Durante gran parte de su vida viajó por varios principados (Qi, Wei, Song, Chen y Cai) buscando un empleo político que jamás encontró y, convirtiéndose así, en un Maestro peripatético, tomando prestado un término correspondiente a otra tradición cultural. Sin embargo, a pesar de sus repetidas afirmaciones sobre su tarea de recuperar el pasado sin aportar elementos nuevos a una cultura que se estaba desmoronando, Confucio introdujo a la reflexión elementos que innovaban el pasado mientras pretendían reproducirlo fielmente. Uno ellos fue la insistencia en el hombre noble (*junzi*), al que deberían entregarse tareas de gobierno, independientemente de no tener ancestros aristocráticos, en virtud de sus méritos morales e intelectuales. Varios siglos después, China inauguraría un sistema de selección de sus burócratas-literatos con base en exámenes centrados en las enseñanzas confucianas. Y así, esta civilización se caracterizaría, cuando menos, por algunos elementos centrales: la virtual ausencia de una religión trascendental (un pleonasmo salvo por el caso del

budismo) convertida en sostén ideológico de las instituciones, paralelamente a una fortalecida legitimación social de estas últimas, en ausencia (cuando menos discursiva) de privilegios asociados a derechos de nacimiento, además, repitámoslo, de la presencia de un sistema de selección de los funcionarios por exámenes de mérito abiertos formalmente a todos.

Por más conservador que sea mirar hacia atrás como único futuro posible, en Confucio hay varios elementos que no encajan en una visión cumplidamente conservadora. Recordemos, a este propósito, algunas máximas que encontramos en las *Analectas* (registro de los diálogos del Maestro con sus discípulos), el texto que puede considerarse el espejo más fiel del pensamiento confuciano originario.[2] Como hemos dicho, el estudio es el instrumento ineludible para descubrirnos y mejorarnos, y para prepararse, moral e intelectualmente, en la tarea de gobernar a los demás. Estudio y política son términos estrechamente ligados, pero el estudio no es en sí mismo garantía de sabiduría ni de capacidad de gobierno ni de elevación moral. Un ejemplo: "El Maestro dijo: 'Estudiar sin pensar es inútil. Pensar sin estudiar es peligroso' (2.15)". De lo cual podría deducirse que la erudición sin el aporte de la propia capacidad creativa es, a lo sumo, un esfuerzo destinado a embellecer algo sin vida propia. Por otra parte, creer que el propio pensamiento no requiere ser confrontado con la experiencia ajena conduce a un voluntarismo bisoño, un pecado de arrogancia intelectual.

En el mismo texto se encuentra lo siguiente, como confirmación de que el conservadurismo de Confucio no es, necesariamente, ni una defensa de la riqueza ni tampoco una racionalización del *statu quo*:

> El cabeza de la familia Ji era más rico que un rey. Pero Ran Qiu seguía presionando a los campesinos para hacerse todavía más rico. El Maestro comentó: "Ya no es mi discípulo. Tocad el tambor, amigos míos, y atacadlo; tenéis mi permiso" (11.17).

En varias ocasiones, como se verá más adelante, Confucio manifiesta su desconfianza hacia quienes anhelan la riqueza individual y considera este afán como fuente de desorden social. El Maestro no sólo siente animadversión por el estudio como absorción pasiva de conocimiento, lo mismo que contra la riqueza como fin en sí mismo, sino que además manifiesta en repetidas ocasiones su repulsión contra la elocuencia huera, contra el regodeo en las palabras de fácil efecto, contra el disertar alrededor de virtudes que no se practican. Tal vez haya aquí algo similar a la desconfianza que Platón atribuye a Sócrates acerca de la retórica. En el *Zuo Zhuan* (*Crónicas de Zuo*, discípulo de Confucio), el Maestro reprocha a otro de sus discípulos de forma sutilmente irónica: "Zigong siempre tiene mucho que decir".[3] Con cierta razón se ha dicho que Confucio no era confuciano, en referencia al uso que, a partir de la dinastía Han y a lo largo de siglos, se hizo de su pensamiento como una justificación del poder dinástico establecido. La que fue una reflexión abierta terminó por ser canonizada (a menudo por sus propios seguidores), convirtiéndose en doctrina e incluso en dogma. Las de Confucio fueron especulaciones ligadas, muy a menudo, a circunstancias específicas y vinculadas a la búsqueda de resultados concretos, más que a la definición de supuestas verdades universales. Confucio era poco confuciano en el sentido de que muchas de sus máximas eran voluntariamente enigmáticas, abiertas a interpretaciones no unívocas y, en varias ocasiones, el Maestro parecía caer en contradicción consigo mismo, aunque no necesariamente por falta de coherencia, sino más bien por la variabilidad de las situaciones o los personajes a los cuales se aplicaban sus juicios.

La historia de los seres humanos y del poder parecería girar alrededor de dos polos que contienden por constituir el eje ordenador de la vida colectiva: la espada (la autoridad que se apoya en la religión, en alguna ideología o en una tradición eternizada y capaz de justificar un determinado orden colectivo) o la riqueza (como sistema *neutro* de control indirecto del poder). Aunque la historia china no esté exenta de la tensión entre estos dos polos, el confucianismo terminó por otorgar una sólida base moral (el respeto

a la tradición como encadenamiento temporal de una identidad colectiva) a un poder despótico, justificado por la relativa ausencia de peso de la violencia y del dinero en una estructura burocrática construida sobre la selección de los funcionarios imperiales a partir de su cultura clásica, particularmente, confuciana.

O sea, la riqueza, salvo en algunos periodos de su historia, no jugó en China un papel determinante en las formas de organización de la autoridad política. Para Confucio, el hombre virtuoso busca una posición en la maquinaria del gobierno y no la riqueza. Y eso ejerció cierto encanto en Occidente desde la Ilustración, a través de las narraciones que los jesuitas traían de regreso luego de prolongadas estadías en el Reino del Medio. Voltaire (entre otros) no podía eludir la fascinación por un orden que no se apoyaba en la religión y que mostraba estar libre de corporaciones sacerdotales habiendo sedimentado en los siglos un despotismo virtuoso. Esta simpatía no podía ser compartida por Montesquieu, quien, en cambio, veía en la China imperial la materialización de un absolutismo basado en el temor deferente hacia una tradición sacralizada que podía prescindir de todo equilibrio, negociado entre diferentes fuerzas, dado el carácter del gobernante sabio y bondadoso.[4] Hegel, por su parte, registró en China una situación de igualdad (por la debilidad de la aristocracia de sangre), que, sin embargo, por la falta de una clara separación entre las dimensiones moral y jurídica, suponía la ausencia de libertad individual.[5] Una línea de reflexión que seguiría después Max Weber, quien apuntaba la inexistencia en China de un derecho natural, lo que implicaba en esta cultura que el objetivo general fuera la justicia material, pero no el derecho formal ni la libertad individual.[6] Siguiendo a Weber, predominó en Occidente a lo largo de un siglo la idea de que el confucianismo era un obstáculo al desarrollo capitalista en China. Confucio se instaló en la cabeza de la mayoría de los observadores occidentales como el símbolo cultural de los retardos chinos sobre los tiempos del mundo. Sin embargo, desde las últimas décadas del siglo XX, a consecuencia de las historias de desarrollo económico acelerado en varias partes de Asia oriental (Corea del Sur, Taiwán, Singapur y Hong Kong), comenzó a

desarrollarse una percepción opuesta según la cual el confucianismo resultaría ser un factor cultural destinado a dar congruencia y legitimación social, además de consistencia estratégica, al desarrollo asiático reciente, que incluye a China desde 1978, a pesar de un régimen políticamente despótico que, con el comunismo, mantiene viva (en medio de su metamorfosis) la tradición de una sociedad éticamente centrada.

Desde inicios del siglo pasado ocurrió en China un acontecimiento que puede considerarse una piedra miliar en el largo y azaroso camino del país hacia la modernidad. El 4 de mayo de 1919, la juventud de Beijing (seguida por otras ciudades) salió a las calles para protestar contra los acuerdos de paz de Versalles, que transferían el control de la provincia de Shandong de Japón a Alemania. Sería el nacimiento del nacionalismo chino, pero, sobre todo, la ocasión para que la intelectualidad del país (guiada por jóvenes educados en el exterior) pusiera bajo juicio la cultura confuciana, que había contribuido a congelar los potenciales cambios sociales, económicos y políticos, convirtiendo a una de las mayores civilizaciones de la historia humana en un país débil e impotente frente a las ambiciones de las potencias occidentales. Aunque el imperio hubiera caído ocho años antes, una milenaria cultura confuciana persistía y, contra ella —contra el patriarcado, contra una filosofía introspectiva, contra la posición sumisa de la mujer, la falta de instituciones democráticas y la debilidad de una cultura científica que pudiera sostener los cambios económicos del país— se levantó una poderosa oleada de renovación cultural cuyo objetivo crítico fundamental era la ideología confuciana, que por tanto tiempo había operado como justificación moral de un régimen anquilosado en estructuras sociales y políticas entumecidas en sus glorias pasadas. Si bien las críticas eran más que justificadas, quizá lo eran menos al ir dirigidas contra el propio Confucio, cuyo pensamiento no podía reducirse a una mezcla de patriarcado y apología del poder imperial como tutela paternal-autoritaria de un pueblo entero. Aunque, como se ha dicho, estos elementos fueran una parte relevante de sus enseñanzas, el pensamiento de Confucio no podía reducirse sin residuos a ellos. De cualquier manera, la crítica a la tradición cultural

confuciana era una parte ineludible del proceso a través del cual China asumía sus retardos políticos de cara al resto del mundo y ponía en el banquillo de los acusados los cimientos culturales que la habían justificado bajo la luz absolutoria de una moralidad que prescindía de los derechos individuales y de la necesidad de que la sociedad reconociera sus diferencias al interior de un sistema democrático capaz de metabolizarlas. Dos años después nacía el Partido Comunista Chino y comenzaba (antes en el terreno intelectual y después en el político) el conflicto con el nacionalismo heredado de Sun Yat-sen, el protagonista de la caída de un imperio milenario. De ahí se abría una herida que terminará por cicatrizar tres décadas después, con la fundación de la República Popular China. Insistamos en ese punto.

Tanto el movimiento renovador del 4 de mayo de 1919, como el Partido Comunista y la fundación de la RPC (y su política cultural en tiempos de Mao Zedong) tuvieron en la impugnación de la cultura confuciana uno de sus ejes centrales. Confucio representaba todo lo viejo y caduco de un mundo que debía ser desterrado de la realidad social y política, así como de la conciencia de millones de seres humanos. Sin embargo, mostrando que en la historia pocos caminos son rectilíneos, en 2004, cuando el Ministerio de Educación de la RPC decidió crear un instituto que difundiera a escala mundial la cultura y la lengua chinas, el nombre con el cual se bautizó al organismo fue Instituto Confucio. Y hoy, esparcidas por el mundo, funcionan más de 500 dependencias de este instituto. Un giro de 180 grados cumplido sin explicaciones y sin inconvenientes que pudieran representar algún embarazo ideológico al declarado espíritu revolucionario de las autoridades del Partido Comunista de China. ¿Cómo explicar esta evidente infidelidad hacia los cimientos anticonfucianos sobre los cuales se construyó un nuevo país que pretendía afirmar la mayor distancia posible de la cultura que lo había caracterizado por más de dos milenios? La explicación es múltiple. Por un lado, está el orgullo nacional ante la personalidad intelectual más prestigiosa de toda la historia china. Por el otro, es probable que las nuevas autoridades comunistas dieran a la figura del antiguo Maestro el mismo uso que, desde la inicial dinastía Han,

hasta la conclusiva dinastía Ching, le dieron los emperadores chinos: el confucianismo como pretexto moral de la sumisión virtuosa a autoridades intolerantes hacia todo juicio crítico visto como desviación de una herencia portadora de una homologación sin grieta de un pueblo entero. O tal vez, las dos razones precedentes confluían en una sola, donde se mezclan orgullo nacional y uso instrumental del confucianismo de parte de la autoridad constituida. En la inauguración de los juegos olímpicos de Beijing, en 2008, se proyectaron en el monumental Estadio Nido de Pájaro máximas confucianas escogidas entre las más conservadoras, referentes a una armonía social tutelada por autoridades benevolentes. Un pensador, Gan Yang, llegó a decir que la RPC era una república confuciano-socialista, y un comentarista popular llegó a afirmar que el pueblo debía alcanzar la paz mental a través de la aceptación de los hechos.[7] El repertorio más conservador de la tradición confuciana se movilizaba en el momento en que los ojos del mundo se concentraban en Beijing.

Moraleja: el comunismo chino retornaba a Confucio, referente cultural ineludible de una civilización, después de que había nacido marcado por la crítica cerrada a su pensamiento y, sobre todo, a la tradición milenaria que a partir de ahí se había consolidado. Como quiera que sea, por el uso instrumental del componente más conservador de su ideario por parte del régimen, o por la fuerza inercial de una cultura capaz de persistir, como signo de identidad cultural, a una civilización que, aparentemente, había concluido su recorrido el 1º de octubre de 1949, la figura de Confucio vuelve al escenario obligando a hacer las cuentas con un pensamiento que sigue vivo y capaz de condicionar el comportamiento de autoridades y de sociedades enteras. En China y fuera de ella.

LA HISTORIA QUE PREPARA Y ACOMPAÑA A CONFUCIO

Como todo ser humano, Confucio es un punto de llegada y un punto de partida: una zona de confluencia en que se cruzan historias pasadas que, en contacto con necesidades y circunstancias inéditas,

prepara la continuación de lo viejo en nuevas formas y a través de nuevas rutas. O sea, el futuro como espacio ignoto donde el pasado persiste de modo silencioso bajo un ruidoso presente atareado en definir sus perfiles. En el caso de Confucio —el Maestro Kong—, el viento que lo precedió fue poderoso y acarreó gran cantidad de material de creencias, reflejos y símbolos en correspondencia con la maduración (por así decir) de una de las mayores civilizaciones de la historia. Pero, al mismo tiempo, a partir de él ese viento se volvió más apremiante a través de valores, formas de mirar el mundo y de ser individual y colectivamente. Por más de dos milenios, esas ideas permanecerán en multiplicidad de formas y siguen caracterizando a la cultura china, si bien con modalidades modificadas respecto al molde originario. La historia se despliega en medio de una cultura viscosa. En las páginas que siguen se intentarán reconocer los rasgos más duraderos que, viniendo de tiempos tan lejanos como borrosos, llegarían a Confucio condicionando su forma de pensar y de estar en el mundo. Después de describir, de manera inevitablemente sintética, ese universo de ideas, imágenes y pasiones se recogerán, finalmente, algunos de los hilos de una corriente cultural que sigue activa en el debate intelectual y en la vida cotidiana de nuestros días, y no sólo, como veremos, en Asia oriental.

La vida de Confucio transcurre en el periodo en que el reino Zhou oriental experimenta su progresivo desmoronamiento, con la quiebra del sistema feudal que venía del previo reino occidental de los Zhou. En ese tiempo, si bien desordenadamente, va perfilándose —en medio de guerras, rivalidades y choque de ambiciones de todo tipo— un sistema pluriestatal que, a mediados del tercer siglo a. C., finalmente se disuelve con la abdicación del último rey Zhou, lo que sería el preludio del nacimiento del primer imperio Qin, que tendrá una duración efímera de apenas una década y media, aunque las sucesivas dinastías imperiales seguirán su curso, más o menos accidentado, hasta el cierre definitivo de la historia de la China imperial en 1911. Pero retrocedamos las manecillas del reloj. Como se dijo, Confucio mira al mundo feudal de los Zhou orientales como la edad de oro de la estabilidad política, el respeto a las tradiciones

aristocráticas y el apego a los ritos ancestrales. Fijemos las coordenadas esenciales de esta historia. El reino Shang (el primero que deja testimonio escrito de sí mismo en huesos oraculares, caparazones de tortuga e incluso en inscripciones en vasijas de bronce) nace sobre las ruinas del precedente reino Xia (del que se sigue teniendo escaso conocimiento), a comienzos del siglo XVII a. C., y permanecerá —asentado en el curso terminal del río Amarillo— hasta mediados del siglo XI a. C. Según una nueva historiografía crítica que se desarrolla en la ola de los mencionados acontecimientos del 4 de mayo de 1919, y a diferencia de las opiniones de Confucio, los Shang fueron una cultura superior a los sucesivos Zhou, quienes derrotan a la dinastía previa, en 1046 a. C., estableciendo su capital inicial en Zhouzong, en las riberas del río Wei, antes de su confluencia en el río Amarillo en su curso inferior. A diferencia de la historiografía antigua, la moderna establece la cuna de la civilización china (con los Shang) en el Oriente, donde el río Amarillo se acerca a su desembocadura del golfo de Bohai, delimitado al sur por la península de Shandong.

¿Qué elementos de su cultura transmiten los Shang a los sucesivos Zhou? Además de la metalurgia del bronce, la escritura como pieza de gran prestigio y el culto a los ancestros que llegará a Confucio (con algunas variaciones), para permanecer hasta la actualidad.[8] Apuntemos al margen que la nueva historiografía, en contraposición a la antigua, niega la continuidad étnica entre los diferentes reinos. En realidad, la civilización china tuvo un origen plural, y las diversas etnias habrían iniciado el recorrido de su progresiva fusión en un solo pueblo desde el periodo de Primavera y Otoño.[9]

Cuando menos desde los Shang (y tal vez desde antes), la teocracia patrimonial gobernante se mueve en un terreno religiosamente ambiguo, en el sentido de la divinización de los ancestros, donde Di es el dios que preside la jerarquía ancestral del linaje real, del cual se esperan lluvias, vientos y otros fenómenos capaces de manifestar la benevolencia (o el desagrado) hacia las acciones humanas.[10]

Confucio ve la caída de los Shang como resultado de su disolución moral, y el ascenso de los Zhou como confirmación de su virtud. Con los Zhou, Di es sustituido por una deidad que expresa los equilibrios de la naturaleza, Tian, el Cielo, y desde entonces hasta Confucio, y después, el Mandato del Cielo será la confirmación de la benevolencia celeste hacia una nueva dinastía victoriosa frente a una anterior, que habría perdido el mandato por su comportamiento no apropiado a los equilibrios (eticalizados) que presiden la armonía del universo. Confucio mira a los reyes Wen y Wu (fundadores de la dinastía Zhou) y al duque Zhou del principado de Lu (en el actual Shandong) como ejemplos supremos de moralidad. Sin embargo, para historiadores modernos, tanto Wu como el duque Zhou, fueron individuos disolutos[11] que cuestionaban con su comportamiento la visión justificadora del éxito gracias a la virtud premiada por el Cielo según el canon Zhou retomado por Confucio. Una importante novedad traída por los Zhou es que, en su tiempo, el culto a los ancestros se democratiza, pasando de ser exclusivo de la corte Shang a extenderse a ámbitos cada vez más amplios de población.[12]

En sus dominios, la nueva dinastía establece un sistema feudal que encarga a linajes colaterales de la familia reinante el gobierno de diferentes posesiones (a menudo asentamientos militares de vigilancia) a cambio de tributos y rituales periódicos de sumisión con intercambio de dones (frecuentemente vasijas de bronce). Este ciclo (los Zhou de Occidente) concluye en 721, cuando es asesinado el rey You por una alianza de vasallos insumisos (según otra interpretación, el rey habría sido depuesto bajo la presión de tribus provenientes del occidente),[13] lo que habría obligado a la dinastía a trasferir la corte al oriente, en la zona donde se encuentra hoy la ciudad de Luoyang. Con esto se abre un nuevo ciclo con dos características mayores: la contracción de la autoridad de la dinastía Zhou y la multiplicación de principados cada vez más autónomos y en permanente pugna recíproca. Desde ahí comienza la historia de los Zhou de Oriente, que se divide en dos periodos, el de Primavera y Otoño (721-481 a. C.) y el de los Reinos Combatientes (481-221 a. C.).

El *Zuo Zhuan*, que cubre prácticamente el periodo de Primavera y Otoño, menciona la existencia de 148 dominios feudales y, en el arco de dos siglos y medio, registra 540 enfrentamientos armados, además de 130 guerras civiles, sin considerar las huidas de los gobernantes amenazados por ambiciosas familias prominentes o por sus propios ministros infieles. Es en este periodo que se asiste a la extinción progresiva del sistema feudal Zhou, cuya corte necesita apoyarse en alianzas con dominios que le son fieles por razones estrictamente instrumentales, o sea, en la medida en que reciban beneficios de variada naturaleza. La corte Zhou ejerce un poder ritual aumentado de cara a su disminuido poder efectivo frente a vasallos que, aun sin declararse independientes, exhiben una mayor autonomía y sus propias ambiciones.[14] Se forman alianzas entre principados que sostienen un poder Zhou reducido a las formas en un vaivén de acuerdos más o menos inciertos y bajo la supremacía del principado más circunstancialmente poderoso —una función que tocará al principado Zheng, que por algún tiempo obtiene como recompensa que los suyos ejerzan como ministros principales de la casa Zhou—. Posteriormente, ese papel central será ejercido por los principados Jin, Chu y otros. Un historiador hace notar que, probablemente, los Zheng eran descendientes, dedicados al comercio, de la vieja dinastía Shang. A partir de ello resulta legítimo avanzar la hipótesis de que la amplia federación bajo el control (por así decir) Zhou estaba compuesta por pueblos Zhou y no-Zhou en una amalgama que, como se dijo, conduciría con el paso de los siglos a la formación de un pueblo propiamente chino, proveniente de orígenes étnicos diferenciados. En la corte Zhou se celebran periódicamente convenciones de todos los principados formalmente sujetos, y en estas ocasiones los participantes (enfrentados recíprocamente en maniobras de poder más o menos abiertas) manifiestan, en elaborados ceremoniales rituales, su sujeción (fingida e instrumental) a los Zhou, que ejercen formalmente la función gobernante.

Es en ese mundo de guerras e inestabilidad endémica, en la parte terminal de Primavera y Otoño, que transcurre la vida de

Confucio. Un mundo dominado por la ritualidad en las relaciones de poder y por la sumisión, que convive entre guerras, conjuras y traiciones. No por casualidad, en la nostalgia de un mundo Zhou idealizado, en las enseñanzas de Confucio, los ritos jugarán un papel esencial como una especie de coreografía de la aceptación de cada uno (persona u organismo) del papel fijado por las convenciones procedentes de los siglos anteriores. Una ritualidad, huelga decir, mucho más mundana que religiosa.

En la visión de Confucio, el rito cumple variedad de funciones. Es norma de comportamiento que expresa la propiedad en conductas que se remontan a tiempos en que la aristocracia encarnaba una virtud consagrada por la estabilidad política. Es la forma para manifestar el respeto por los ancestros, para enterrar a los difuntos, para reverenciar a los ancianos y, finalmente, para cumplir el sistema de reglas que anclan a cada persona a la telaraña invisible de un orden secular, cuya ruptura amenaza tanto el cumplimiento de los deberes de los súbditos como el sentido de responsabilidad de los gobernantes hacia el bienestar del pueblo. Es éste el edificio de valores y comportamientos codificados que Confucio vio derrumbarse en el curso de su existencia. Mientras pasaba de los 11 a los 70 años, el Maestro vivió en un mundo en que, según los *Anales de Primavera y Otoño*, en cuya redacción participó en sus últimos años, ocurrieron 55 acciones de guerra, por no hablar de asesinatos políticos, conspiraciones al interior de los principados y en sus relaciones recíprocas, fuga de gobernantes (como su amado duque de Zhou, de Lu, su tierra de origen). En un contexto perturbado por ambiciones fuera de control y la violación de normas que se suponían moral y ritualmente vinculantes, sólo el retorno a la virtud interiorizada en el respeto de la tradición aristocrática y el reconocimiento de los deberes de los gobernantes hacia el pueblo habría podido, según el Maestro, restablecer aquel sistema de vínculos morales sin el cual no podía erguirse una barrera al desorden imperante.

Sin embargo, lo peor aún estaba por venir y, en efecto, pocos años antes de su muerte comienza el periodo de los Reinos Combatientes. Varios vasallos rompen su dependencia (aunque sólo

formal) con la corte Zhou y llegan a proclamarse reyes. Las guerras entre estos reinos involucran ejércitos mucho mayores que en el periodo anterior y resultan ser considerablemente más mortíferas por las mejoras de la agricultura (que permiten alimentar ejércitos mayores y por periodos más prolongados), el enrolamiento de grandes cantidades de campesinos, la innovación en la fundición del hierro (que mejora la roturación de los campos, así como la letalidad de las armas) y el gran aumento de la población asociado a los mayores rendimientos agrícolas. En pocas décadas, entre el final del periodo de Primavera y Otoño e inicios de los Reinos Combatientes, los ejércitos llegan a aumentar sus hombres incluso en diez veces. La efectividad de la guerra carcome los privilegios aristocráticos a favor de los ministros, quienes necesitan mostrar su eficacia en un contexto de guerra y, a veces, pugnan por destronar al gobernante y asumir el poder. Distintos acontecimientos caracterizan el periodo de los Reinos Combatientes frente al pasado reciente. Mencionemos algunos. El más importante, ya indicado, es que varios antiguos vasallos renuncian a la máscara de sujeción formal a los Zhou y se declaran reyes de sus dominios, dando lugar a una feudalización secundaria, en cuyo centro se forman cortes reales que sustituyen a la antigua corte Zhou. Por otra parte, con las nuevas dimensiones de la economía —tanto rural como comercial—, también las ambiciones crecen y los dominios menores son derrotados o absorbidos por los mayores, de tal manera que hacia el final de este periodo persisten ya sólo siete reinos que se disputan el antiguo poder Zhou, que se extiende ahora hasta la región del Yangtsé. Después de la abdicación del último rey Zhou en 249 a. C., el reino Qin (que había consolidado su preeminencia gracias a sus reformas económicas y administrativas internas) derrota a todos sus competidores y, en 221 a. C., establece su control sobre los demás reinos. De esta manera nace el primer, efímero, imperio chino. En la última fase de los Reinos Combatientes aumenta la importancia del *shi*, personaje de la baja nobleza que se transforma de guerrero en funcionario y letrado, al interior de estructuras de poder cada vez más racionales y burocráticamente organizadas (un camino similar, apuntemos al margen, al cumplido dos milenios después por los samuráis). En

síntesis, pasarán más de tres siglos después de la muerte de Confucio antes de que China pueda alcanzar aquella estabilidad y respeto de rituales confirmadores de sólidas jerarquías desde la dinastía Han (202 a. C.-220 d. C.) que el Maestro tanto había anhelado.

IDEAS EN UN MUNDO REVUELTO

Confucio es heredero de una antigua tradición en la que no existe un mito originario sobre el cual pudiera cimentarse un sistema de creencias religiosas. Estamos frente a una civilización que no presenta una clara dicotomía entre espíritu y materia.[15] Lo más cercano a una idea de trascendencia está en la glorificación de los ancestros, quienes cumplen un papel de intermediarios entre los vivientes y el Cielo. Desde la dinastía Shang, la deidad suprema es Shangdi, el ancestro mayor, que, sin embargo, no es un dios creador, de tal manera que no hay aquí lugar para una separación entre lo humano y lo divino. Y con los Zhou, el Cielo se vuelve una fuerza impersonal de la naturaleza que refleja sus equilibrios, tanto materiales como morales, o sea, hipostasiados.[16] En referencia a los ritos de los muertos, en las *Analectas* Confucio habla de los espíritus y, al mismo tiempo, advierte no acercarse demasiado a ellos para no cultivar una sapiencia mistérica fuera del control de la razón. Desde los Shang, los ancestros son el trámite por el cual los vivientes buscan, a través de los ritos y las ofrendas, obtener el favor de las generaciones traspasadas.

> La mayoría de los espíritus controlan o están de alguna manera relacionados con el destino, la buena o la mala suerte, la enfermedad, la muerte o los desastres que pueden ocurrir en la vida de cualquier individuo; muchos de ellos son conocidos por nombre y carácter. Son parte del orden espiritual, así como los magistrados, gobernadores provinciales, ministros de gabinete, emperadores, generales, soldados y policías son parte del orden social.[17]

Un mundo de los espíritus que colinda y se confunde con un chamanismo popular con fines adivinatorios y peticiones de bienaventuranza.

El periodo de Pimavera y Otoño y de los Reinos Combatientes, o sea, el medio milenio que antecede la historia de la China imperial es, como se ha visto, un periodo de gran turbulencia y, al mismo tiempo, de importantes avances en las técnicas agrícola y de la fundición del hierro, pero es también un periodo de gran vitalidad intelectual que, hiperbólica pero apropiadamente, se definió como el periodo de las Cien Escuelas, para indicar la variedad de corrientes que, genéricamente, podrían definirse como filosóficas, y que condicionarán la historia intelectual (y administrativa) de China. Mientras el país estaba envuelto en conflictos sangrientos y en una inestabilidad endémica se mostraba una vitalidad intelectual sin precedentes y que sólo se repetirá entre los siglos XI y XIII durante la dinastía Song. Nada nuevo bajo el sol, si se recuerda el esplendor intelectual de Atenas durante la guerra del Peloponeso o el Renacimiento, que en Europa (con figuras como Marsilio de Padua, Tomás Moro, Pico della Mirandola, Erasmo de Rotterdam, Maquiavelo, Copérnico, etcétera) coincidió también con un periodo de agudos conflictos, sobre todo en Italia, a través de los cuales, por cierto, se consolidaron los grandes Estados nacionales, con la excepción de Italia. Mucho tiempo antes, Heráclito lo había dicho: Todas las cosas se engendran de la discordia. En medio de los conflictos, los equilibrios cambian y los seres humanos se ven impulsados a modificar sus formas de verse a sí mismos, de ver el mundo, y resultan de pronto compelidos a imaginar nuevas realidades para hacer frente a novedades a menudo desafiantes. Siguiendo un proceso más fisiológico, la propia escuela confuciana se fragmentó después de la muerte de su creador, mientras otras corrientes de pensamiento nacían y se desarrollaban entre discrepancias y querellas que proseguirían a lo largo de siglos, con éxitos diversos en términos de mayor o menor prestigio e influencia. No por casualidad, Sun Tzu, contemporáneo de Confucio, escribió la obra que lo hizo perdurablemente famoso, *El arte de la guerra*, en momentos en que la disolución de la dinastía Zhou despertaba

inéditas y difundidas ambiciones de poder que sólo a través de las armas podían dirimirse.

Perfilemos someramente algunos momentos medulares en la entreverada aventura intelectual de los tiempos preimperiales. Entre ellos es oportuno mencionar el legalismo —que tuvo en Shang Yang su figura inaugural, gracias a la cual el reino Qin cumplió la empresa de imponerse a todos los demás dando inicio a la historia imperial china—, el debate al interior del confucianismo poco después de la muerte de Confucio y el taoísmo. ¿Por qué limitarse a estos aspectos? Porque su convivencia conflictiva ha dado lugar a una hibridación en movimiento que define gran parte de la personalidad político-cultural china a lo largo de siglos y hasta la actualidad.

En la fase terminal del periodo de los Reinos Combatientes, una cosa resulta clara: la ética confuciana está lejos de ser apropiada para la tarea de asegurar la coherencia interna de las entidades político-territoriales que se confrontan militarmente. La ética, que supone una combinación de sumisión desde abajo y de responsabilidad por el bienestar desde arriba de la organización social, no puede garantizar resultados concretos en plazos predecibles. Es aquí donde aparece Shang Yang (390-338 a. C.) y sus reformas en el reino Qin. La tarea era introducir leyes (hacia las cuales, en general, Confucio había manifestado su desconfianza) que refuercen la autoridad del Estado contra cualquier desviación en el comportamiento de los súbditos que puedan afectar la capacidad operativa interna y externa del reino. Se introduce un sistema de premios (con asignaciones de tierras a los soldados que se distingan en la guerra) y castigos codificados (incluso a través de distintos grados de tortura) contra la más pequeña inobservancia de las normas establecidas. De esta forma se van abriendo las puertas a una meritocracia autoritaria en que la nobleza es removida del poder (con la abolición de los feudos), mientras se establece un sistema de responsabilidad familiar por el cual serán castigados (incluso con la muerte) los parientes, hasta el tercer grado, de cualquier violador de la ley. Esta forma represiva permanecerá durante siglos como instrumento de autocontrol por parte de los clanes familiares sobre el comportamiento de sus miembros. Ello explica, en buena medida,

la curiosa circunstancia de las escasas dimensiones históricas de funcionarios estatales en un país tan extendido y poblado. La mezcla de disciplina, sujeción interiorizada, temor sistémico y penas severas del reino Qin lo conducirá a prevalecer sobre los otros Estados, caracterizando el resto de la historia imperial china, si bien de forma entrelazada con la ética confuciana. Es el nacimiento de un despotismo ético-burocrático.[18] Cuando Xun Zi (uno de los mayores continuadores intelectuales de Confucio) visita el reino Qin en 264 a. C. no puede evitar percibir el miedo de la gente hacia las autoridades en ciudades y aldeas, y constata, además, cómo a los altos funcionarios se les prohíbe realizar negocios privados o formar camarillas.[19] Han Feizi, alumno de Xun Zi, es el pensador que termina por sistematizar las reformas autoritarias y centralistas de Shang Yang en el pensamiento legalista. Ese modelo de organización política centralista supone la desaparición o el debilitamiento de los cuerpos intermedios entre el emperador y sus súbditos, de tal manera que la relación directa entre los dos polos sólo sea mediada (sin autonomía alguna) por la burocracia imperial. Para Han Feizi (m. en 233 a. C.), un mundo exclusivamente regulado por normas morales fue posible en un pasado de abundancia (algo así como el marxiano comunismo primitivo), pero cuando la escasez aparece en el escenario de la historia, la moralidad resulta insuficiente para garantizar el orden y se vuelve necesario un mando central severo capaz de asegurar disciplina y acatamiento de normas estrictas. Desde la dinastía Han, durante dos milenios, el poder será en China la mezcla (si bien íntimamente conflictiva) entre tradición ética confuciana y la eficacia administrativa del aparato estatal.[20]

Los siglos sucesivos a la implantación de los fundamentos ético-institucionales de la civilización china desde la Primera Unificación (221 a. C.) tienen así una doble paternidad. Por un lado, el ideal confuciano de cinco generaciones bajo el mismo techo, en el que la familia ampliada expresa un principio de orden patriarcal autogobernado bajo el anciano mayor que encarna en la familia el orden ético, que, a su vez, el emperador expresa en la sociedad. Por otro lado, la burocracia imperial meritocrática, que, en sus tres

niveles (local, provincial y central), encarna el cuerpo de funcionarios-letrados que personifican las razones éticas de todo el sistema. Confucianismo y legalismo entrelazados y, sin embargo, recíprocamente contradictorios, en el sentido de que para Confucio la política es una cuestión moral, mientras para los legalistas es asunto de eficacia en el ejercicio de la autoridad.

El otro aspecto sobre el cual merece la pena detenerse, aunque sea brevemente, es el contraste entre los dos representantes mayores del pensamiento confuciano posteriores a la muerte del Maestro: Mencio (372-289 a. C.) y Xun Zi (310-215 a. C.). En las divergencias entre los dos sabios se manifiestan aspectos que, explícitamente o menos, recorrerán la historia intelectual china por siglos. El núcleo de la discrepancia reside en la visión de la naturaleza humana. Para el primero los seres humanos son buenos y altruistas, mientras que para el segundo están dominados por instintos egoístas y el desenfreno. Mencionemos de paso que el tema de la naturaleza del hombre, como un hecho previo a la historia y a la dimensión social de la condición humana, está del todo ausente en las reflexiones de Confucio —asunto al que volveremos más adelante—. Para Mencio, el aprendizaje moral se construye sobre un estrato preexistente de bondad natural del individuo. En su visión, éste es portador de una predisposición innata a la bondad que la educación moral hará crecer, tanto en el pueblo como en las autoridades. Tal vez Xun Zi esté más cerca de las enseñanzas de Confucio en el sentido de que, para él, la naturaleza humana debe ser corregida con las enseñanzas de los antiguos sabios. El punto es que en el Maestro no existía un problema que pudiera definirse en términos de naturaleza humana. En las *Analectas* se asienta:

> Si la naturaleza prevalece sobre la cultura se es un salvaje, si la cultura prevalece sobre la naturaleza se es un pedante; cuando naturaleza y cultura están en equilibrio se es un caballero (6.18).

Tanto Mencio como Xun Zi caen en el vicio que resultaba particularmente detestable al Maestro: la elocuencia retórica.

Sugerencias, intuiciones y laconismos confucianos se vuelven doctrina con sus herederos, material de ingeniosas polémicas y preceptos dogmáticos. Aquella benevolencia que en Confucio no siempre estaba asociada a la búsqueda de resultados prácticos deviene instrumento para perseguir beneficios concretos, sobre todo en términos de estabilidad institucional. Como dice correctamente Jean Levi, la virtud en Confucio se basta a sí misma, mientras en Mencio busca reconocimientos y, a final de cuentas, se vuelve una forma de beatería.[21] En las *Analectas*, la palabra *naturaleza* es usada sólo dos veces y no se encuentra ahí ninguna doctrina sobre una naturaleza humana, buena o mala. Mencio creía necesitar una doctrina a este propósito para construir sobre ella un sólido paradigma moral. Viendo el debate Mencio-Xun Zi en la perspectiva de los siglos posteriores y en otras latitudes, la divergencia sobre la naturaleza humana se reproduce en Occidente con, por un lado, John Locke o Rousseau y, por el otro, con Hobbes o De Maistre, y llega hasta la actualidad con algunas observaciones relevantes del antropólogo estadounidense Marshall Sahlins. Para éste, la idea de una naturaleza humana fijada desde la noche de los tiempos es una ilusión asociada a la idea de que en algún momento haya existido el ser humano en su condición natural, o sea, presocial, algo que en realidad nunca ocurrió.[22] La cultura es, para él, la "naturaleza humana". En efecto, la cultura es más antigua que el *Homo sapiens* ya que el cerebro humano evolucionó desde el Pleistoceno (2.5 millones de años atrás) bajo el impulso de mantener un conjunto de relaciones sociales extenso, complejo y solidario, dada la necesidad gregaria de la dependencia recíproca. Esta habilidad requería una capacidad simbólica que imponía "culturizar nuestra animalidad". La naturaleza humana como realidad inmutable, surgida supuestamente en un origen remoto, no es más que una ficción cultural póstuma.[23]

Sin embargo, la cultura fija en el tiempo ciertos comportamientos que terminan por asumir el aspecto de algo primigenio, innato. Dicho en otros términos, y es algo que Sahlins no parece percibir, es posible que aquello que la cultura produjo no termine sólo por ser visto como natural, sino que se *vuelva* natural (en cierto contexto y

en cierto tiempo), hasta que en el largo plazo surjan de la sociedad condiciones y presiones capaces de alterar una *naturaleza* socialmente creada.

Acerca del taoísmo, la otra gran corriente cultural (junto al legalismo) adversaria del confucianismo, es oportuna alguna referencia a su figura mayor (después de Lao Tsé), o sea, Zhuang Zi (370-301 a. C.). El Tao (Dao en la escritura pinyin) es la Vía, el principio trascendente que rige el universo, y la suprema sabiduría es integrarse a ella reconociendo su inalterabilidad por la acción humana. "El Tao no actúa y no hay nada que no haga". De ahí el principio del Wu Wei (la no-acción), que reconoce la relatividad de todas las cosas y la inutilidad de afirmar o negar. Dice Zhuang Zi:

> Creo que la verdad y la mentira
> Son todo oscuridad y confusión inextricable.
> ¿Cómo podría yo diferenciarlas?

Pocas páginas antes dice:

> el Tao todo lo disuelve unificándolo,
> Lo que se divide, se forma.
> Lo que se realiza, se destruye.
> [...]
> Nada se forma ni se destruye,
> porque todo se disuelve en lo Uno.[24]

Quizá, en términos modernos, podríamos hablar de nihilismo, de la frivolidad pretenciosa de la acción humana frente a fuerzas indomables y, finalmente, incomprensibles e inabarcables. Inútil subrayar el componente de desconfianza hacia la experiencia, por no hablar de la ciencia. También Confucio hace repetidas referencias a la Vía, pero con una diferencia sustancial respecto a los taoístas. Para él, el Tao es la tradición de los ancestros virtuosos que nos enseñan a vivir en una sociedad armoniosa, mientras que para los taoístas es la comunión entre las cosas y los hombres, que debe restablecerse a través de la no-acción, un dejarse llevar sin

pretender cambiar aquello que no puede entenderse. Y, sin embargo, existe un territorio ambiguo en que, a pesar de las diferencias y las pullas que los taoístas adoptan contra Confucio, este último, a veces, parece acercarse a sus contrincantes filosóficos. En las *Analectas* se lee:

> El Maestro dijo: "Ya no quiero hablar más". Zigong preguntó: "Maestro, si tú no hablas, ¿cómo podremos, pobres de nosotros, ser capaces de transmitir ninguna enseñanza?". El Maestro respondió: "¿Acaso habla el Cielo? Sin embargo, las cuatro estaciones siguen su curso y las cien criaturas continúan naciendo. ¿Acaso habla el Cielo?" (17.19).

Pero, a pesar del temor que a veces expresa Confucio hacia las palabras, cuando, en lugar que reflejar la realidad del mundo, parecen bastarse a sí mismas, alimentando una elocuencia peligrosamente sofística, el Maestro sigue manteniendo su distancia de los taoístas como revela la siguiente anécdota de las *Analectas* en que Confucio se encuentra con dos seguidores de esta escuela:

> Changju y Jieni estaban arando juntos. Confucio, que pasaba por ahí, envió a Zilu a preguntar dónde estaba el vado.
>
> Changju preguntó: "¿Quién está en el carruaje?".
>
> Zilu respondió: "Es Confucio".
>
> —¿Confucio de Lu?
>
> —Él mismo.
>
> —Entonces ya sabe dónde está el vado.
>
> Zilu preguntó entonces a Jieni, que preguntó a su vez: "¿Quién eres tú?".
>
> —Soy Zilu.
>
> —¿El discípulo de Confucio, de Lu?
>
> —Sí.
>
> —El universo entero es barrido por la misma marea; ¿quién puede invertir su curso? En lugar de seguir a un caballero que va de un señor a otro, ¿no sería mejor seguir a un caballero que haya renunciado al mundo?
>
> Mientras tanto continuaron atendiendo su campo. Zilu regresó e informó a Confucio.
>
> Éste pareció perdido en sus pensamientos y suspiró: "Es imposible asociarse con pájaros y animales salvajes. ¿Con quién seguir en compañía si no es con

los de mi propia especie? Si el mundo siguiera la Vía, no tendría que reformarlo" (18.6).

CONFUCIO Y LA IDENTIDAD DE UNA CULTURA

Ya lo dijimos: retroceder 2 500 años es penetrar en una selva oscura donde el recto camino (la imagen fidedigna de lo que fue) se ha disuelto dejando tan sólo fantasmas difíciles de plasmar, con el riesgo de que, entre conocimientos dispersos y parcialidades acumuladas en el fluir del tiempo, las figuras resultantes correspondan más a los deseos del investigador que a la realidad. Se trata de reunir la información más confiable disponible (las *Analectas* siguen siendo nuestra mejor guía) y, para dar un sentido actual a la operación, tratar de entender si hay en ella elementos que puedan resultar relevantes en el presente. Mirando a Confucio desde Occidente es inevitable toparse con un velo de misticismo que envuelve casi todo aquello que procede del Oriente. He aquí un primer extravío que es oportuno evitar. Confucio hablaba lo menos posible de lo divino y cuando habla de espíritus añade la necesidad de respetarlos y mantenerlos a debida distancia. No estamos frente a un profeta que baja de un más allá dictando las verdades que deben guiar el comportamiento humano. Y por otro lado, aunque tuvo algunos cargos políticos, por ejemplo, como ministro de Justicia del Reino Lu, Confucio fue sobre todo maestro de moral, con varios discípulos de distinta extracción social, que muy probablemente nunca llegaron a los tres mil que le adjudicó, siglos después, Sima Qian, el historiador de la dinastía Han. Confucio pretende apoyarse en el ejemplo de sabios y gobernantes virtuosos del pasado para derivar de ahí las enseñanzas que, entrelazando el comportamiento de las personas y las políticas de los gobernantes, permitan (re)construir una sociedad armoniosa a partir de tres coordenadas: el bienestar, la virtud (como benevolencia y respeto de las tradiciones) y la estabilidad de las instituciones.

La enseñanza moral confuciana, más que en la transmisión de conocimientos, se basa en la fuerza del ejemplo, tanto propio como

de los personajes que el Maestro considera que puedan ser objeto de emulación. Sus dichos están lejos de parecerse a preceptos provenientes de un pasado redescubierto y nuevamente vinculante, y se asemejan, más bien, a un *sistema* abierto que se desgrana aleatoriamente de cara a las circunstancias azarosas de la existencia. Si un sistema propiamente entendido se manifiesta aquí es más *ex post* que *ex ante*. Habrá que apuntar que para Confucio, la tarea central del gobernante es educar al pueblo en la virtud. Ahora bien, sin tener responsabilidades políticas, esa misma es la función que el Maestro se asigna a sí mismo: tratar de educar moralmente a aquellos que en el futuro podrían asumir funciones de gobierno. Se trata de aprender a ser lo que se quiere que los demás sean y, en esta perspectiva, la materia de su enseñanza (como relata uno de sus discípulos) será la literatura, las realidades de la vida, la lealtad y la buena fe (7.25). Aunque esta enseñanza se exponga en formas que en ocasiones pueden parecer intrascendentes o elementales, están expresadas en un lenguaje alusivo, evocativo, como si el Maestro fuera reticente a formular un pensamiento cerrado en una plenitud finita. En uno de los cuatro libros clásicos de la tradición confuciana, *La doctrina del medio*, se lee (apartado 12):

> El camino recto, o norma de conducta moral del sabio, posee un contenido tan amplio que puede aplicarse a todas las acciones, pero su naturaleza es tan sutil que se hace imperceptible para muchos […] sobre las normas de la conducta moral, siempre quedará algo que permanecerá oculto.[25]

Donde lo oculto no remite a una dimensión esotérica, sino a lo que no puede expresarse con contundencia debido a la variabilidad de las circunstancias, a las cuales se aplica cualquier pauta moral. Volvamos a Jean Levi, quien registra que en las *Analectas* siempre queda un "núcleo de opacidad", un fondo de no dicho. Confucio profesa una profunda desconfianza hacia la facilidad de palabra y una abierta hostilidad hacia las sutilezas ingeniosas. Disertar sobre virtudes que no se practican es peor que mentir, es una vulgaridad, algo que podría calificarse como un abuso estético. En el Maestro hay una amalgama de rasgos atractivos que a menudo ha pasado

inadvertida bajo la capa de sacralidad póstuma que sus palabras acumularon, desde Mencio hasta la dinastía Song, y que casi lo divinizó. Sin embargo, Confucio tenía, además de un acusado sentido del humor, humildad y reticencia a los grandes discursos. En las *Analectas*, uno de sus discípulos dice: el Maestro tenía autoridad sin ser despótico. Y en el mismo capítulo, tal vez con ironía o tal vez sin ella, Confucio declara: "Sin duda soy afortunado, cada vez que cometo un error, siempre hay alguien para señalarlo" (7.31).

Para Confucio vale, lo mismo que para todo ser humano, el ser hijo de su tiempo. Para él, esto significa que el único futuro imaginable es el pasado. Un tiempo pretérito embellecido por la memoria y que debía serlo para reforzar su atractivo y darle un sentido de viabilidad frente al caos que el país experimentaba desde hacía siglos. Él no pretende traer nada nuevo al presente, sino revivir un pasado en que la virtud tenía espacios más amplios, tanto entre los gobernantes como en la población en su conjunto. Como se verá, había en eso una dosis de verdad, otra de humildad (¿quién soy yo para pretender traer algo nuevo a una civilización milenaria?) y otra más de ocultamiento de novedades que no se querían reconocer. Lo concreto es que, hacia delante, la mirada estaba impedida por la polvareda de un presente convulsionado y por un pasado con una gigantesca fuerza gravitacional de la que era prácticamente imposible escapar. Volver a la tradición significaba otorgar una vestidura de autenticidad a los preceptos y aforismos presentes, era la forma para volver a la Vía en una combinación de tradición y de equilibrio natural del mundo. Y ¿qué cosa más natural podía haber que la familia, con sus jerarquías que reflejaban un orden tan necesario como inviolable? Ese mismo orden (que supone la respetuosa dependencia del hijo hacia el padre) se transfería a escala social en la dependencia respetuosa del pueblo hacia su gobernante. En realidad, si bien ése era el eje *natural* de toda organización social ordenada y armoniosa, las cosas resultaban algo más complejas, como el Maestro reconoce en varias partes. Pero aceptemos por ahora el carácter supuestamente natural del tránsito de la familia bien gobernada a una sociedad armoniosa. La idea es: si el desorden priva en el núcleo primario de la organización social,

ese mismo desorden tenderá a propagarse a toda la sociedad. Marx criticaba a los economistas clásicos por su propensión a derivar las leyes de la sociedad capitalista del comportamiento *natural* de un solo individuo aislado del mundo. Era lo que censuraba con el epíteto de *robinsonada*: la pretensión de entender la complejidad de cualquier organización social partiendo de los supuestos instintos primarios de un individuo desligado de sus relaciones sociales, o sea, independiente de la cultura que lo forja y condiciona sus valores y comportamiento. Una crítica similar podría dirigirse a Confucio, quien antes naturaliza la familia y después extiende al cuerpo social en su conjunto esa pretendida naturalidad.

> Para gobernar con eficacia el reino es preciso, ante todo, poner buen orden en la familia. Un hombre que no sepa dirigir a su familia es imposible que sepa dirigir a todo un pueblo.[26]

Éste es el contexto confuciano: considerar el desorden social y político de su tiempo como una alteración de un orden natural que debe ser restablecido. Sin embargo, esta operación requiere una educación moral en la que interviene una multiplicidad de elementos que poco o nada tiene que ver con algo originariamente establecido y, supuestamente, atemporal. En efecto, la enseñanza moral confuciana está envuelta en un marcado pragmatismo, o sea, en la necesidad de ligar los valores y los principios a las circunstancias. Así que su enseñanza no está libre de las grietas, que se manifiestan con el reconocimiento de las irregularidades del mundo y que lo obligan a abandonar un naturalismo, como en el supuesto eje familia-Estado, para reconocer la complejidad. Volvamos a las *Analectas*:

> El Maestro dijo: "En los asuntos del mundo, un caballero no tiene una posición predeterminada: adopta la posición que es justa" (4.10).

Donde "justa" significa adecuada a las circunstancias. No es que Confucio no crea en sus propias enseñanzas, sino que sabe que

creer demasiado equivale a dejar de creer o, mejor dicho, a convertir las propias certezas en verdades que pueden prescindir de la realidad.

Otro ejemplo de pragmatismo proviene de la siguiente anécdota, en la que uno de los discípulos le plantea un problema:

> "Cuando Zilu preguntó si debía practicar inmediatamente lo que acaba de aprender, le dijiste que consultase primero a su padre y a su hermano mayor. Cuando Ran Qiu preguntó si podía practicar inmediatamente lo que acaba de aprender, le dijiste que lo practicase inmediatamente. Estoy confundido; ¿puedo pedirte que lo expliques?" El Maestro respondió: "Ran Qiu es lento, por eso lo empujo; Zilu tiene la energía de dos personas, por eso lo retengo" (11.22).

La enseñanza moral no es un catálogo de mandamientos, sino una serie de principios de comportamiento conscientes de que su aplicación depende de las irregularidades del terreno en los cuales se aplican. En otros términos, la relatividad no anula la validez de los principios, tanto como éstos no pueden prescindir de la heterogeneidad a la que se aplican. Confucio, nos dicen sus discípulos, no disparaba sus flechas contra un ave en reposo ni pescaba con red sino sólo con caña. Y aquí no es difícil percibir el signo de un principio inexpresado: la voluntad de alguna equidad entre él y su presa. Disparar contra un ave en reposo sería una forma de anular la única arma de defensa del animal; una injusticia, por así decir, asociada al aprovecharse del mayor abanico de opciones propio. Pero si en ese caso Confucio es fiel a sí mismo, deja de serlo cuando, después de haber predicado sobriedad y compostura, se deja ir a un gran desconsuelo frente a la muerte de Yan Hui, su discípulo predilecto. El resto de sus adeptos le reprocha que un duelo así no es adecuado, a lo que él contesta: frente a un hombre así, "¿qué clase de dolor sería adecuado?" (11.10). En eso reside la riqueza de Confucio, que no consiste tanto en sus contradicciones (que no faltan), sino en el reconocimiento de la complejidad del mundo, y de la dificultad de establecer verdades y actitudes que, como guías inmutables, puedan prescindir de ese

laberinto en que los individuos buscan una guía cuando las circunstancias muestran lo insatisfactorio de cualquier recetario esculpido en el mármol.

Es famoso el dicho confuciano que reza: "Yo me limito a transmitir, no invento nada. Confío en el pasado y lo amo" (7.1). En eso podría ubicarse el corazón de su enseñanza y, sin embargo, esa afirmación no es tan sólidamente irrefutable como el Maestro pretendía. Si, por un lado, no podía renunciar al pasado como ancla de autenticidad que legitimaba sus preceptos, asegurando la continuidad de una antigüedad mitificada, por el otro, no podía reconocer explícitamente los elementos de novedad de sus enseñanzas, sin renunciar a la supuesta naturalidad de la tradición que pretendía restablecer. Confucio ya no vive en el antiguo mundo Zhou, en el que se realizaban reuniones cada veinte años, donde los vasallos, a través de ritos estrictamente codificados, refrendaban su fidelidad al rey. En su tiempo, ese mundo de centralismo ritual se había disuelto y no había forma de regresar a esta tradición a la luz de los cónclaves bajo el control de la potencia dominante en el momento. Por otra parte, aún persistía en su época la tradición del sacrificio de los allegados del rey muerto para que lo sirvieran en el más allá, tradición que Confucio rechazaba. Y, sobre todo, y esto es lo más importante, frente al antiguo mundo de gobernantes aristócratas, Confucio se propuso educar a cualquiera que, por sus virtudes morales y sus méritos intelectuales, pudiera asumir responsabilidades de gobierno.[27] En otros términos: sin destacarlo, Confucio se separa en distintas formas del pasado que exalta. Es la educación el factor constante de mejora que enaltece al individuo más que su abolengo. En eso hay alguna convergencia con la experiencia reformadora del Reino Qin en tiempos de Shang Yang, aunque allá la clave era la eficacia y aquí es el mérito. En la historia milenaria posterior a Confucio, su enseñanza terminará por prevalecer a través de exámenes de mérito como mecanismo de movilidad social a través del acceso a la burocracia.[28] La paradoja es que el Maestro enseña, sobre todo, a hombres comunes la sabiduría de los antiguos, la cultura, la cortesía y los ritos que hunden sus

raíces en la tradición aristocrática. Pero el punto es exactamente éste: formar sabios que difundan en la sociedad los principios que en el pasado aseguraron la estabilidad política y el desarrollo de hombres virtuosos. La educación es vista por él como condición de la formación moral del futuro gobernante.

Hay en las enseñanzas de Confucio, para ordenar su pensamiento en una forma tal vez excesivamente tajante, tres dimensiones: el individuo en busca de sabiduría, el arte del gobierno y los requisitos de una sociedad virtuosa. Tres aspectos tan estrechamente ligados que su separación puede parecer arbitraria, aunque se justifica por razones discursivas para facilitar la exposición.

La sabiduría supone mucho estudio, además de disponer de la guía de un sabio para sondear en uno mismo y, al mismo tiempo, penetrar en las complejidades del mundo. El objetivo puede formularse así: aprender a controlarse para aprender a controlar a los demás. En otros términos, cultivarse es el camino para que el material racional, con el que el Cielo ha dotado a los seres humanos, pueda pulirse hasta hacer brotar al hombre superior (al caballero), cuyas virtudes lo facultan para ejercer el gobierno del pueblo. En el camino del aprendizaje, el discípulo destinado a convertirse en hombre superior experimentará dentro de sí el orden universal interviniendo sobre la realidad, a partir de los valores y los ritos heredados del pasado. Descubrirse supone descubrir que se es parte de una totalidad dotada de un sentido que debe mantenerse. En las *Analectas*, el Maestro ilustra el sentido de su camino a la sabiduría:

> A los 15 años me dediqué a aprender. A los 30, me establecí. A los 40, no tenía dudas. A los 50, conocí la voluntad del Cielo. A los 60, mi oído estaba sintonizado. A los 70, sigo todos los deseos de mi corazón sin quebrantar ninguna ley (2.4).

La senda está trazada: en la juventud no es arduo juntar todo lo que se ha aprendido y convertirlo en una coraza que aísla del mundo, mientras asegura a su portador acerca del carácter rocoso de sus convicciones. Pero, dice Confucio, a los 50 me acerqué a la "voluntad del Cielo" (después de penetrar en mí salí de mí mismo),

lo que para él significa, sobre todo, el descubrimiento de la fuerza de una tradición que persiste gracias a sus virtudes. A los 60 adquirí la capacidad de adaptarme y percibir las vibraciones del mundo hasta que, a los 70, la integración del yo y el mundo finalmente se cumplió: nada que naciera dentro de mí podía violentar lo mejor heredado del Cielo y de los hombres sabios del pasado, quienes habían sabido recorrer virtuosamente sus dictados silenciosos. Y aquí, conscientemente o menos, Confucio y el taoísmo vuelven a cruzarse. Para el Maestro, el estudio es insoslayable, se requiere confrontar sus enseñanzas con una realidad que nunca es materia plenamente dúctil, aprender y enriquecerse moral e intelectualmente, ya que aquello que antes era un rasgo de nacimiento de la aristocracia debe ser ahora adquirido con esfuerzo, determinación y humildad. Y de esa forma se establece el eje secular en la historia china, entre educación y derecho al ejercicio del poder.[29] El funcionario literato no será fruto de la nobleza sino de la renovada cosecha secular de una hermandad erudita en la cultura del gobierno según cánones confucianos rigurosamente memorizados y convertidos, en el tiempo, en fórmulas litúrgicas que dejaban abiertas, para el aspirante, las ventanas de la belleza literaria y la sobria elegancia del argumentar.

Para Confucio, el caballero (o el individuo en proceso de convertirse en tal) desarrolla la Vía, lo que resulta coherente con quien ve en las virtudes del pasado las claves para construir un presente mejor al existente. De ahí que más allá del tiempo de Confucio siguiera viva una cultura perennemente proyectada a ver lo mejor de sí misma en su propio pasado. De ahí también que, como decía Chen Duxiu —uno de los protagonistas del movimiento del 4 de mayo de 1919 y fundador del Partido Comunista de China—, la energía y la belleza de los cuerpos juveniles estén en el centro de la escultura de la Grecia antigua, mientras que en la escultura y pintura chinas el objeto más frecuente sea el anciano portador de sabiduría. Sin embargo, las cosas no son tan simples en el sentido de una adecuación inerte a las enseñanzas de los antiguos sabios o, más aún, en el sentido de una permanente conformidad con un poder

que busca sacralizar su propia tradición. Con su habitual laconismo, el Maestro lo dice así:

> Un caballero busca la armonía, pero no el conformismo. Un hombre común, busca el conformismo, pero no la armonía (13.23).

La diferencia entre el caballero y el hombre común vuelve al escenario en varias ocasiones. En una de ellas, solicitado por su discípulo Zilu, Confucio manifiesta que la justicia es superior a la bravura (en el combate) y añade:

> Un hombre noble que aprecia la bravura sin tener el sentido de la justicia es un provocador de trastornos; un hombre inferior que aprecia la bravura sin tener el sentido de la justicia es un bandolero.[30]

Confucio ni es un profeta ni, menos aún, un místico. Para él, la educación es preparación para el gobierno, es la forma de dejarse impregnar de valores y virtudes que permitirán reconstruir una armonía que requiere esfuerzos permanentes. La idea es sencilla: el caballero debe ser rápido en actuar y lento en hablar, y el capítulo 5 de las *Analectas* lo dice, si bien bajo la cobertura del sarcasmo:

> El señor Ji Wen siempre lo pensaba tres veces antes de actuar. Al oír esto, el Maestro dijo: "Dos veces es suficiente" (5.20).

La enseñanza confuciana retoma los textos clásicos y el aprendizaje *coreográfico* de un comportamiento grave que no puede dejar espacio a la espontaneidad o al desahogo de sentimientos reprimidos. Además de un estilo de conversación alusivo. Los ritos, las ceremonias cortesanas y fórmulas diplomáticas expresan el modo de estar correctamente en el mundo, evitando dogmatismo y frivolidades y desplegando en la gestualidad la benevolencia y los sentidos de justicia y de conveniencia. El hombre superior confuciano es portador de la sabiduría que supone el intento de expresar principios morales, como el rechazo a la pena de muerte, a

los castigos excesivamente severos y a la arbitrariedad de los gobernantes. Aunque, después de su muerte, y una vez canonizado, Confucio se convertirá en la barrera de defensa más eficaz de un despotismo moralizado destinado a recorrer los siglos.

El concepto central del pensamiento confuciano es el *ren*, palabra que se expresa en un ideograma de múltiples lecturas. Dependiendo del contexto, significa humanidad, benevolencia, integridad personal, respeto, etcétera. El caballero que quiera conquistar el *ren* deberá recorrer un duro camino de estudios y prácticas de los ritos que establecen un puente entre el presente y el pasado (henchido de una armonía que debe ser reconquistada o simplemente devuelta a la actualidad), estableciendo así un pacto entre los vivos y los ancestros. El ideograma correspondiente muestra el símbolo del ser humano (vagamente parecido a una ípsilon de cabeza) acompañado por dos líneas horizontales a su derecha, que indican las relaciones humanas. Y esto es esencial en el sentido de que la conquista del *ren* nunca es una tarea solitaria, sino, más bien, el descubrimiento de sí mismo en medio de los demás.[31] Una búsqueda que supone sentirse parte de una empresa común. *Ren* es la humanidad conquistada con el perfeccionamiento individual a través de la educación, el aprendizaje cruzado con otros y la capacidad de corregir las propias fallas. Tu Wei-ming dice que en las 498 entradas de las *Analectas*, *ren*, en diversas versiones, es mencionada 105 veces.

Además de alcanzar la humanidad, el caballero debe ser cortés, respetuoso, fiel y debe saber dominarse. Ese hombre superior tendrá que conquistar las virtudes mencionadas para convertirse en funcionario, una estación de destino que, lejos de ser un punto de reposo, presentará nuevos retos y dificultades. En efecto, el funcionario honrado tiene la obligación de criticar a su señor cuando éste se vuelve arbitrario e injusto con sus súbditos. En las *Analectas* se dice que si el soberano tiene razón y nadie le contradice no hay problema, pero si está equivocado y nadie le contradice eso puede llevar a un país a la ruina (13.15). Y en otra parte se dice que servir al Estado que ha perdido la Vía es vergonzoso (14.1). Sin embargo,

esa obligación moral de criticar al gobernante nunca ha sido en China (ni en ninguna otra parte, a decir verdad) una tarea sencilla. Sima Qian, en la dinastía Han, se atrevió a tener una opinión distinta a la de su emperador y fue castrado por ello. Al gran historiador, que estaba inmerso en montañas de documentos para redactar la historia china, se le preguntó por qué no se suicidaba (costumbre fijada por tradición después de un castigo como el que había recibido) y contestó que estaba tan atareado que no tenía tiempo. Casi dos milenios después, en 1959, ya en el régimen comunista, cuando el ministro de Defensa Peng Dehuai se atrevió a criticar a Mao Zedong por las consecuencias desastrosas de la política del Gran Salto fue forzado a dimitir y tuvo la suerte de conservar la vida. Pocos años después, en las fases preparatorias de la Revolución Cultural, Mao y sus allegados armaron un gigantesco escándalo por una obra de teatro que se representaba en Shanghái, *La destitución de Hai Rui*, erudito de la corte Ming, quien, en 1569, osó criticar a su emperador. Suponiendo (con razón) que esta obra fuera una metáfora de la destitución, algunos años antes, de Peng Dehuai, varios jóvenes maoístas fanatizados llegaron a profanar al sepulcro donde se encontraban los huesos del antiguo funcionario que se había atrevido a juzgar a su emperador, cuatro siglos después. Moraleja: la obligación moral del caballero de censurar al gobernante nunca fue una de las máximas más seguidas de la tradición confuciana. Y es por eso que Elias Canetti teje el elogio de las *Analectas* confucianas cuando escribe: "Confucio no permite a ningún hombre ser un instrumento […]. El hombre ejemplar sigue siendo aquel que no actúa por cálculo".[32] Con todos los riesgos involucrados. A lo que se añade el hecho, ciertamente no destinado a facilitar la vida del caballero, de que el Maestro sostenía: "Siempre he oído que un caballero ayuda a los necesitados, no que haga más ricos a los ricos" (6.4).

¿Cuáles deberían ser las características del gobierno ideal? A esta pregunta, formulada por un discípulo, el Maestro contestó:

> "Suficiente comida, suficientes armas y la confianza del pueblo." Zigong preguntó: "Si tuvieras que prescindir de una de estas tres cosas, ¿qué dejarías

de lado?”

—Las armas.

—Si tuvieras que prescindir de una de las dos restantes, ¿cuál dejarías de lado?

—La comida; al fin y al cabo, todo el mundo tiene que morir más tarde o más temprano. Pero sin la confianza del pueblo, ningún gobierno puede mantenerse (12.7).

Una vez entrados en el ejercicio mayéutico de las preguntas y las respuestas, el campo queda abierto. ¿Cómo garantizar la confianza del pueblo? Aquí la serpiente se muerde la cola, ya que los alimentos son esenciales para garantizar un pueblo sosegado y confiado en sus autoridades. Pero esto no es suficiente, y en las *Analectas* se menciona una variedad de factores que entran en juego, como elevar a los buenos y entrenar a los incompetentes o no ejercer la autoridad sin generosidad. Mas en general, el Maestro habría dicho:

> Gobernar el pueblo con leyes y órdenes y castigos puede evitar comportamientos incorrectos, pero no produce sentido de vergüenza. Hay que dirigir con virtud y rituales y el pueblo tendrá sentido de vergüenza y se comportará adecuadamente.[33]

Los ritos son el medio que sanciona las tradiciones y las jerarquías, y confirma el nexo entre sus participantes y los ancestros. Los ritos producen, para simplificar, un sentido de comunidad y un vínculo con la historia pasada que no puede ser roto ni violado sino al costo de producir individuos sin sentido de pertenencia ni de responsabilidad. El ejercicio del poder requiere un príncipe dedicado a perfeccionar su inteligencia, se dice en *El gran saber*, el primero de *Los cuatro libros* de la tradición confuciana. Además, como se sostiene en el *Zuo Zhuan* (pp. 162-163), la inteligencia del gobernante no puede prescindir de su capacidad para escuchar las opiniones de la gente común. Tener la confianza del pueblo y escucharlo parecerían ser claves de un gobierno virtuoso. Hay un encuentro de Confucio, durante su continuo traslado de una parte a otra del territorio, que sintetiza con

contundencia su pensamiento. En sus recorridos, el Maestro oye a una mujer lamentarse y descubre que los tigres han matado a su suegro, a su marido y a su hijo. Se asombra de que la mujer no abandone una tierra tan peligrosa, y recibe esta respuesta: "Aquí el gobierno no es tiránico". Confucio extrae de ello la siguiente enseñanza:

> Habéis oído, mis queridos pupilos, un gobierno despótico es más cruel que los tigres.[34]

Sin embargo, no debe creerse que para él la acción de gobierno no implique medidas impopulares. En efecto, en el *Zuo Zhuan* dice:

> Cuando el gobierno es indulgente el pueblo se vuelve presuntuoso y cuando eso ocurre, hay que corregirlo con severidad. Cuando el gobierno es severo, el pueblo resulta lastimado y cuando eso ocurre, hay que complacerlo con indulgencia. La indulgencia prepara la severidad y la severidad prepara la indulgencia.[35]

De lo anterior se colige que Confucio está lejos de ser un idealista entregado a la tarea de cubrir la realidad con una capa de color rosado. Estamos frente a un moralista que se mueve en el mundo real y no rehúsa reconocer sus dificultades; alguien que intenta ponerse en los zapatos del gobernante sin desconocer los trances asociados a esta función. Gobernar un pueblo supone cumplir dos tareas en secuencia: primero aumentar su bienestar y después educarlo. La pregunta, de respuesta negativa, es implícita. ¿Cómo se educa a un pueblo hambriento? Y, de cualquier manera, incluso con un buen gobierno que cumpla estas dos tareas, se requerirán cien años para desterrar "crueldad y crímenes" (13.9-11). Y otra vez queda claro que el Maestro pertenece al género de los moralistas-realistas. Entre paréntesis, observando las experiencias contemporáneas de desarrollo acelerado en Asia oriental (o sea, en una amplia área geográfica con un evidente sello cultural confuciano), el camino seguido parecería haber sido bastante similar al indicado en las *Analectas*: una primera fase de desarrollo con

incremento sustantivo de los niveles de bienestar, pero en el ámbito de regímenes políticos autoritarios (especialmente en Corea del Sur y en Taiwán) y, posteriormente, la crisis de estos regímenes y la inauguración de una nueva fase construida sobre instituciones democráticas. Antes bienestar y después democracia: los cien años indicados por el Maestro han comenzado a correr si se considera la democracia por lo que es, una fórmula y un proceso de autoeducación colectiva.

Regresemos a los tiempos de Confucio y a una de sus formulaciones más intrigantes. A un discípulo que le pregunta cuál sería su primera iniciativa en caso de ser encargado de tareas de gobierno responde: "sin duda sería rectificar los nombres". ¿Qué significa eso? Significa que el lenguaje es esencial y que las palabras (en particular las de los gobernantes) deben corresponder a la realidad, así como sus deberes y poderes, sus títulos y funciones. Si los nombres son incorrectos, las realidades que describen son deformadas, el lenguaje se vuelve mentiroso y oculta las realidades que resultan incómodas a quien gobierna.

> Un Caballero debe ser capaz de expresar cualquier cosa que conciba y debe ser capaz de hacer cualquier cosa que diga. En el tema del lenguaje, un caballero no deja nada al azar (13.3).

El circunloquio, la elocuencia innecesaria, la retórica son otras tantas formas de eludir la realidad, de enmascarar aquello que no se quiere reconocer y no se sabe enfrentar. Por eso rectificar los nombres es tan importante. Sin embargo, Confucio alimenta una profunda desconfianza hacia la palabra escrita convertida en ley, en norma capaz de sancionar con castigos codificados los comportamientos incorrectos. La ley podrá garantizar la estabilidad de los gobiernos, pero no cumple una función educativa. O sea, obtiene el resultado de evitar el caos por el camino equivocado. Así, en 513 a. C., critica la decisión del Reino de Jin de forjar, en un trípode de bronce, el texto del conjunto de los castigos.[36] Para Confucio, las leyes invitan a las personas a ser tramposas, buscando

eludirlas o aprovecharse torciéndolas en beneficio propio. Después del Maestro, la desconfianza en la ley seguirá con Xunzi, para quien hubo malos gobiernos con buenas leyes. Para él, ninguna ley podía proteger de un gobernante vicioso. Ahora, es evidente que si la ley no es otra cosa que una norma establecida sin representación de aquellos a los que es dirigida, la desconfianza confuciana es más que legítima. Si, en cambio, la ley es la concreción de una voluntad popular que se materializa en instituciones que vigilan su aplicación, las cosas son distintas. Pero esta última posibilidad estaba fuera del horizonte de la China de tiempos de Confucio y seguirá estándolo durante los largos siglos imperiales e incluso después. Hasta consolidar una realidad de gobiernos de hombres y no de leyes.

Hay un par de referencias que indican, si bien en términos generales y con el laconismo habitual, la visión social de Confucio.

> En un país en el que prevalece la Vía es vergonzoso permanecer pobre y anónimo; en un país que ha perdido la Vía, es vergonzoso convertirse en alguien rico y recibir honores (8.13).

En otros términos, el éxito es vergonzoso en una realidad social cargada de injusticias. El fracaso también lo es en un mundo que ofrece multiplicidad de oportunidades. El carácter heterodoxo de las enseñanzas del Maestro se reafirma con lo siguiente:

> Cuando un hombre es rechazado por todos, habría que investigar. Cuando a todo el mundo le gusta alguien, habría que investigar (15.28).

Dicho de otro modo, la unanimidad es siempre sospechosa.

No toca aquí la tarea de seguir el destino del pensamiento de Confucio después de Confucio, salvo mencionar que, desde mediados del segundo siglo d. C., el confucianismo se vuelve la ideología oficial del sistema imperial, y, desde la dinastía Song (960-1279) —formando una mezcla sincrética con el taoísmo y el budismo — adquiere crecientes rasgos místicos que lo acercan a una condición casi religiosa, en el mismo periodo en que se asiste, con el

neoconfucianismo, al mayor desarrollo de la reflexión confuciana en mil años. Como quiera que sea, por más de dos milenios el confucianismo se volvió signo de identidad de una cultura en la forma más profunda y penetrante que pueda imaginarse, a tal punto que en gran parte de Asia oriental no es necesario saberse y profesarse confucianos para serlo. De una manera similar como en Occidente no es necesario tener fe en Cristo para ser culturalmente cristianos.

Tan fuerte ha sido ese tejido cultural que, a pesar de sus usos y abusos, persistió a lo largo de siglos y resistió al gran embate del movimiento crítico de 1919, así como a la construcción de instituciones ideológicamente comunistas treinta años después. Volvamos a 1919 como al momento más alto y socialmente difundido de crítica a Confucio. Aunque, tal vez, pueda decirse que la crítica se dirigió más al confucianismo que al propio Maestro.

Si bien la metáfora del despertar esté desgastada, es difícil prescindir de ella en referencia al movimiento social y cultural conocido en China como 5-4. En ese recodo de la historia china, al calor de la humillación por el Tratado de Versalles, la juventud intelectual del país alcanzó los niveles más altos de lucidez y penetración en la crítica de la cultura, la psicología colectiva y el sistema político en que había nacido. El Movimiento Nueva Cultura apareció algunos años antes, en 1915, y de ahí surgió la revista *Nueva Juventud*, cuyos números eran esperados febrilmente en varias partes del país, constituyendo una convocatoria a la subversión cultural con la publicación de ensayos de calidad, chinos y extranjeros, sobre variedad de tópicos. Su director, Chen Duxiu, en la ola de una cultura que exigía la occidentalización del país, cuyo tradicionalismo lo había mantenido al margen de los cambios mundiales —convirtiéndolo en una entidad nacional sin capacidad de autodefensa en el contexto mundial—, había dictaminado que a China le faltaban dos sujetos: Mr. De (por democracia) y Mr. Sai (por ciencia). El mismo Chen había descrito la distancia entre China y Occidente en estos términos: mientras en Occidente es un cumplido decir que alguien mantiene un espíritu juvenil a pesar de la edad, el cumplido en China consiste en decir que un joven, a pesar de su

juventud, ya se comporta como un anciano.[37] Muchas personalidades notables coincidieron en la crítica cultural al tradicionalismo chino de raíz confuciana. Algunas de ellas, como Hu Shi y Fu Ssu-nien, se pasaron después al frente nacionalista. Otras, como Chen Duxiu y Li Dazhao, se decantaron finalmente a favor del movimiento comunista. En la efervescencia del periodo entre 1915 y 1923 nacieron en China casi 600 revistas, expresión de la notable vitalidad intelectual en un momento de cuestionamiento del viejo orden y de los aún más viejos valores que se remontaban —si bien en forma selectiva— a Confucio. La juventud pedía una reforma radical del sistema educativo, la superación de la familia ampliada bajo tutela patriarcal, la valorización del individuo, la crítica a un moralismo asfixiante, así como la superación del culto a lo viejo y el enaltecimiento de lo nuevo y joven.[38]

El máximo símbolo literario de aquellos años fue Lu Xun. En su *Diario de un loco* (publicado en *Nueva Juventud* en 1917) se contaba la historia de un personaje que vivía la escalofriante certeza de que, bajo la capa de virtud y cortesía formal de parientes y conocidos, se ocultaba el proyecto de asesinarlo y comérselo. Así describe el "loco" sus pensamientos:

> Según recuerdo, en los tiempos antiguos, la gente solía comer seres humanos, pero no estoy muy seguro de eso. Trataré de verificarlo, pero mi libro de historia no tiene cronología, y en cada página se leen estas palabras: "virtud y moralidad". Como de todas maneras no podía dormir, leí cuidadosamente hasta pasada la medianoche, hasta que empecé a leer palabras entre líneas, y todo el libro se llenó de estas palabras: "Comer gente".[39]

La metáfora no necesita explicaciones: bajo un moralismo que pregona virtud, piedad filial y altos valores morales, a lo largo de siglos se impuso el despotismo, sin respeto por la vida de aquellos que decía tutelar. Y el confucianismo estaba en el centro del sistema de valores que había justificado un moralismo cultural, predispuesto a ocultar un despotismo efectivo. El legado de Confucio de una necesaria crítica a los gobernantes indignos de serlo había sido

reducido a una glosa marginal, rebajada en los siglos hasta convertirse en letra muerta.

LA (INESPERADA) REHABILITACIÓN DEL CONFUCIANISMO

¿Por qué algo que estaba ahí (en el discurso confuciano) no fue visto y no se consideró la posibilidad de que pudiera desempeñar un papel distinto al de justificar moralmente el poder establecido? Algo ocurrió en el tiempo que terminó por plegar al confucianismo en una cultura rigurosamente servicial al poder dinástico. Naturalmente existía en la enseñanza de Confucio un indudable eje conservador ligado a la transferencia de la sumisión del padre al gobernante, además de la centralidad del respeto y la observancia de los ritos como confirmación del acatamiento a un orden jerárquico puesto fuera del tiempo histórico. Sin embargo, como hemos repetido hasta el cansancio, en Confucio no hay sólo una sabiduría destinada a ratificar un orden determinado, hay también elementos dirigidos a cuestionar ese mismo orden. Aun así, esos elementos pasaron desapercibidos en gran medida en la historia concreta de China bajo una capa predominante de conformismo moralista. ¿Cómo estar en desacuerdo con Max Weber, quien veía en la ausencia de una lógica jurídica formal un obstáculo insalvable al desarrollo del capitalismo en Asia oriental? A pesar de esto, apenas cuatro décadas después de la muerte del sociólogo alemán, es justamente de Asia oriental —espacio bajo una indudable hegemonía confuciana— de donde viene una de las experiencias más asombrosas de desarrollo económico acelerado y de modernización de la Edad Moderna. Antes, desde los años sesenta, los países involucrados fueron Corea del Sur, Taiwán, Singapur y Hong Kong y, posteriormente, desde fines de los setenta, se incorporó al club la propia China, anunciando el nacimiento de una gran potencia económica (y no sólo) para el siglo XXI. Y desde los noventa se unieron al grupo Vietnam y la India, aunque este último país no sea parte del área de gravitación confuciana. Y no se trata de un fenómeno que pueda encerrarse en números de exportaciones, avance tecnológico o de drástica reducción de la

pobreza. Se trata de algo con muy pocos antecedentes mundiales: la activación en pocas décadas (cinco o seis en el primer grupo de países) de procesos exitosos de salida del atraso. Asia oriental es el único espacio mundial que experimenta, en gran parte del siglo xx, la superación de los rasgos característicos del atraso: baja productividad, pobreza difundida e inestabilidad institucional.

Repitámoslo, si esa área geográfica tiene un sesgo propio e inocultable es el dominio cultural que, secularmente, ha ejercido en ella la cultura confuciana. ¿Una casualidad? Ésta es la pregunta que, entre fines del siglo pasado y comienzos del actual, muchos estudiosos (economistas, historiadores, sociólogos, antropólogos, etcétera) comienzan a proponerse. Y así, casi de la noche a la mañana, aquel confucianismo que había sido visto tradicionalmente como un poderoso factor de atraso económico se convierte, en un puñado de décadas, en su exacto contrario, e incluso comienza a ser considerado como algo que trasciende Asia oriental y empuja a revisar, con una mirada ideológicamente menos autocomplacida, los fundamentos de la realidad occidental, como el individualismo (posesivo), el liberalismo y la misma democracia representativa, considerados como, otros tantos, sellos de identidad de aquella parte del planeta que por siglos ha ocupado el lugar de vanguardia en los cambios económicos y políticos. En otros términos, el confucianismo comienza a ser observado con una mirada distinta por parte de varios estudiosos que buscan en él algunas claves del éxito económico asiático y que, además, intentan sondear en esa cultura elementos que puedan ser de interés incluso fuera de sus espacios hegemónicos tradicionales.

El confucianismo, como norma social y sistema de valores (tan compacto como ubicuo), al margen de la enseñanza concreta de su fundador, tiene rasgos propios que han diferenciado y diferencian a Asia oriental de Occidente, y que se revelan en una fuerte homogeneidad cultural, así como en un espíritu comunitario que privilegia aspiraciones y valores colectivos sobre los individuales. Incluso antes de Confucio, las competiciones de tiro al arco constituían una ceremonia donde la elegancia de los concursantes era tan importante como dar en el blanco; una ceremonia definida

por comportamientos codificados, en la cual ganaba el grupo y no el individuo. La competencia estaba organizada para fortalecer un sentido de interdependencia, de camaradería. La máxima satisfacción consistía en afirmarse como parte de una totalidad armónica. Esa cultura y *coreografía* de los Zhou la volvemos a encontrar, sistematizada y *teorizada*, mucho tiempo después por uno de los principales filósofos confucianos de la dinastía Song, Zhu Xi, para quien la benevolencia hacia los otros (*ren*) y la ritualidad (*li*) forman un todo.[40] La estrecha vinculación entre el individuo y su núcleo familiar se ensancha al clan, hasta llegar al sentido de pertenencia nacional, lo que, en tiempos recientes, hizo creíbles las elites políticas (y sus proyectos de desarrollo económico) a los ojos de empresarios y ciudadanos comprometidos en densas redes de responsabilidad recíproca y acuerdos, más o menos formales, entre individuos y autoridades políticas. Todo lo cual dio al esfuerzo económico del *área confuciana* una particular eficacia orgánica con pocos, si es que algunos, paralelos a escala mundial. El espíritu comunitario se cimienta en la confianza mutua y en el intenso sentido de pertenencia a una empresa colectiva.

Los sentimientos morales se entrecruzan con el objetivo prioritario del bienestar de la comunidad de referencia y, en cierta medida, constituyen el cemento conectivo que las leyes han jugado en Occidente, desde la Roma antigua, pasando por las leyes de las corporaciones artesanas en las ciudades mercantiles de la Baja Edad Media, hasta los tiempos modernos. Ese sentido de un nexo profundo entre individuo y sociedad, y entre sociedad e instituciones, que, reconozcámoslo, comprime y limita la libertad de expresión, así como la capacidad social de experimentar equilibrios inéditos (salvo reconocer, aunque sea en abstracto, el derecho a la rebeldía frente al gobernante que ha perdido el Mandato del Cielo), ha forjado por siglos algo que, con cierto desenfado, podríamos llamar *Homo confuciano*. Es decir, un sujeto histórico para quien el bienestar de la colectividad (a la par de la búsqueda del enriquecimiento individual) es un objetivo que podríamos asimilar a un ubicuo subconsciente colectivo que opera conjuntamente con la

percepción de la responsabilidad moral del gobernante hacia el bienestar social. En Corea, durante la dinastía Choson (1392-1897), el gobernante era obligado a seguir lecturas confucianas para su ilustración y como recordatorio de sus responsabilidades sociales. Los visitantes occidentales en Japón, a comienzos del régimen Tokugawa, notaban que en esa sociedad las diferencias entre ricos y pobres no alcanzaban los niveles de su lado del mundo, y advertían fuertes vínculos de respeto y cortesía entre individuos de diferente estatus social.[41] Ahí donde la cultura confuciana se ha afirmado tanto los nexos sociales horizontales como los nexos entre sociedad e instituciones son más fuertes que en Occidente. Basta estudiar las experiencias de desarrollo acelerado en estos países, en la segunda mitad del siglo xx, para advertir que estas circunstancias han jugado un papel central como impulso y como factor de sostenimiento en el tiempo de inéditas experiencias de crecimiento y transformación social.[42]

Los elementos que probablemente han ejercido un peso relativo mayor en hacer de la cultura confuciana un factor dinámico (en lugar que ser el componente de rigidez institucional que fue durante siglos) fueron la credibilidad y eficacia de los gobiernos y la relativa homogeneidad social. Ambos factores, apuntemos marginalmente, diferencian drásticamente a Asia oriental de, por ejemplo, otras áreas tradicionales de atraso mundial como África o América Latina, donde credibilidad institucional y aguda segmentación social son estigmas virtualmente definitorios.[43] Acerca de la eficacia institucional es difícil insistir demasiado sobre la meritocracia como valor propio de la tradición confuciana. El temor a la deshonra del funcionario público frente a la sanción social (a la par que institucional) es aquí un componente de gran peso e, incluso, quizá más importante que el temor al castigo. En lo que concierne a la homogeneidad social, los datos son evidentes: el desarrollo económico en Asia oriental (especialmente después de haber rebasado las primeras fases de la modernización del aparato productivo) se caracteriza por indicadores de baja desigualdad social, en línea con los países occidentales más avanzados, y son

considerablemente mejores, por ejemplo, que los de América Latina.[44]

El tema que se ha puesto sobre la mesa en los últimos años es si la cultura confuciana (con sus reverberaciones políticas) puede ser compatible con instituciones liberal-democráticas. Las dudas vienen de dos fuentes: del énfasis comunitario que puede asfixiar la libertad individual (sin la cual la democracia es una ficción) y de la idea de que al poder político deben llegar hombres virtuosos seleccionados por criterios meritocráticos, lo que puede cercenar la centralidad de las elecciones como instrumento de selección de los gobernantes. Japón, Corea del Sur y Taiwán indican que la convivencia es posible, lo que no inhibe la existencia de dos corrientes al interior de la cultura confuciana. Una de ellas privilegia la preeminencia del hombre virtuoso, al que se asigna la tarea de interpretar las necesidades colectivas sin tener que consultar las preferencias ciudadanas. La otra, que podría llamarse confucianismo democrático, supone que la maduración moral (un término que requeriría calificaciones que aquí obviaremos) de una sociedad depende de la participación de los individuos en asociaciones y organizaciones, no necesariamente políticas, capaces de fortalecer un tejido cultural pluralista, tolerante y consciente de la variedad de problemáticas propias de sociedades complejas, como las actuales.[45] La democracia es autoeducación colectiva a través del conflicto (como vería con particular lucidez Maquiavelo), de la confrontación de ideas y proyectos, y no de una organización basada en la armonía de una sociedad subordinada a instituciones infalibles y, por definición, virtuosas. Un rígido orden jerárquico asociado con la inderogable obediencia no es ni puede ser condición para la maduración civil. Los confucianos meritocráticos de la actualidad tienen, sin embargo, un argumento a su favor: una sociedad poco educada, recorrida por amplias áreas de ignorancia y desigualdad puede determinar, con su participación política, la toma de decisiones equivocadas y perjudiciales para todos. El populismo, de derecha o de izquierda, muestra lo certero de esta preocupación en nuestros días. Frente a ese riesgo sólo hay dos remedios posibles: el aumento de los

espacios de bienestar y la participación democrática. Las elites meritocráticas de cultura confuciana tienden a dar más peso a los intereses de los sectores privilegiados y, consiguientemente, a decidir de manera subóptima en el terreno del bienestar colectivo. En síntesis, sólo a condición de que la democracia esté refrendada por el pluralismo y la mejora de las condiciones de vida de las mayorías, los valores confucianos pueden ser compatibles con ella.

En tiempos de cambio tecnológico acelerado, la segmentación social tiende a profundizarse, y cierta dosis de espíritu confuciano, incluso en Occidente, puede ser saludable para cicatrizar fracturas que amenazan a las mismas instituciones democráticas. Sin embargo, algunos estudiosos llevan demasiado lejos la rehabilitación del confucianismo. Daniel A. Bell habla de modernizarlo, de confucianizar la modernidad, lo que, más allá de la facilidad de la fórmula, podría tener algún sentido, mismo que, sin embargo, se pierde cuando se propone, por ejemplo para China, la formación de una Cámara Alta de estudiosos, seleccionados a través de exámenes abiertos, con poder de veto de las resoluciones de una Cámara Baja electiva.[46] Si en Occidente hay un excesivo énfasis en lo individual, en Asia oriental el énfasis está en lo colectivo. Lo que supone, en el primer caso, la propensión a la soledad y la anomia de los individuos y, en el segundo, el peligro latente que el Estado se vuelva la encarnación autoritaria de un pretendido interés colectivo. En todo caso, parece dudoso suponer que la deficiencia de solidaridad y cooperación en Occidente pueda compensarse con inyecciones de moralidad, lo que, fácilmente, podría convertirse en una catequización opresiva en la óptica de un no añorado Estado ético. Lo individual y lo colectivo son dos caras de la misma realidad sin reposo y sin equilibrios finales que puedan considerarse como una armonía definitiva. Al margen en *Un descanso verdadero*, Amos Oz dibuja dos personajes que son tan excluyentes como complementarios, al ser observados en su naturaleza social: "Uno habla poco, porque le entristece ser como los demás y el otro habla sin parar, porque le entristece ser diferente". Asumiendo que ninguna de las dos pulsiones es eludible, ninguna moral pública

puede compensar el sentido de soledad, así como ningún individualismo (posesivo) puede evitar el riesgo de un autoritarismo virtuoso. A comienzos del siglo pasado, Sun Yat-sen proclamó los tres principios que debían presidir la reconstrucción, sobre nuevas bases, de una China de tradición imperial-confuciana: nacionalismo, derechos ciudadanos y bienestar social. Con algunas reservas sobre el primer término (que tantas desgracias produjo en el siglo XX), los otros dos siguen siendo puntales inevitables de una sociedad de cultura confuciana, cristiana, judía, musulmana o cualquier otra que quiera ser democrática. El *color* cultural de toda sociedad es un substrato ineludible que, sin embargo, siempre requiere alguna capacidad autocrítica para convivir con la libertad de individuos y colectividades que se adhieran a esa misma cultura. Bienestar y educación cívica son los mayores antídotos contra las recurrentes tentaciones autocráticas, tanto en Occidente como en Oriente. Una ciudadanía educada e ilustrada demandará lo mismo a sus gobernantes, y en eso Confucio tenía razón.[47] En Asia oriental (excluyendo a China, hasta ahora) ha sido la penetración de una cultura constitucional lo que ha permitido sortear los peligros autoritarios de la tradición confuciana y, al mismo tiempo, la prédica de valores comunitarios y de responsabilidad pública; no al revés. Han sido las luchas decenales de estudiantes y trabajadores coreanos las que han hecho posible en ese país una democracia confuciana, y no la pretendida fuerza moral de los sabios, en el gobierno o fuera de él.

Así como derechos individuales y colectivos son inseparables, el desarrollo de leyes derivadas de la presión social y el fortalecimiento de componentes de moralidad cívica también lo son. Y lo mismo vale para la intuición confuciana de que el bienestar antecede a la educación de individuos y colectividades.[48] Sin embargo, algunos confucianos contemporáneos llegan al punto de cuestionar los subsidios públicos dirigidos a grupos específicos de población, en nombre de un comunitarismo que no debería considerar la diversidad social. En polémica con John Rawls, Yong Huang disputa, por ejemplo, el derecho de los jóvenes talentosos a recibir becas que

podrían redundar en beneficio de toda la colectividad. Con lo cual, el espíritu comunitario es reducido a un igualitarismo primario capaz de impedir al Estado una función de selección a favor de los mayores beneficios colectivos.[49]

La vitalidad de las enseñanzas confucianas se muestra en los cursos de educación moral (en la frontera con aquello que en Occidente se llamaría educación cívica) que se tienen en Taiwán, donde Confucio vive en forma renovada en consonancia con las prioridades del país. En los textos de enseñanza básica se insiste en las virtudes de la tradición confuciana, tales como la benevolencia, la piedad filial, la integridad y la sabiduría. Sin embargo, estudiando la frecuencia con que son mencionadas las virtudes inculcadas a niños, niñas y adolescentes se descubre que aquellas que reciben mayor atención son el patriotismo, seguido por la piedad filial y, a mayor distancia, el estudio diligente, la cooperación, el espíritu científico, el trabajo duro y la sinceridad.[50] Evidentemente, continúa la tradición del uso político de Confucio. Y si en Occidente el reto es el de construir mejores puntos de equilibrio entre libertad individual y justicia social, en el confucianismo, el reto sigue siendo el de separar el fuerte espíritu comunitario de la tentación de convertir la moralidad (de la que el Estado es proclive a sentirse encarnación plena) en un sustituto de las leyes.

NIZAM AL-MULK: EL EDUCADOR ASESINADO

EL PERSONAJE Y SU TIEMPO

Un milenio y medio separa a Confucio de Nizam, además de los cinco mil kilómetros entre el nororiente de China (teatro de los Reinos Combatientes en tiempos de Confucio) e Isfahán, la capital del imperio selyúcida, clan de origen turco del que Nizam fue poderoso visir por tres décadas. La distancia que aleja a los dos personajes se acrecienta si pensamos en las diferencias culturales y en las circunstancias políticas de ambos imperios, uno de los cuales se encontraba en fase de reorganización violenta entre poderes rivales (que duró cerca de tres siglos), mientras el otro vivía su fase formativa, con multiplicidad de señoríos que, recién islamizados, intentaban asegurar sus espacios de poder en el dilatado territorio entre Afganistán, las costas mediterráneas de Siria y, más allá, hacia Egipto y el Magreb. Un mundo que buscaba su propia forma política entre conflictos de poder y religiosos, a menudo entrelazados. Confucio es un sabio que trata de restablecer las enseñanzas morales del pasado (idealizado) como cimiento de un universo ordenado alrededor de una corte real, centralizada y prestigiosa, de la que ya sólo quedaba el fantasma de una antigua y desfalleciente dinastía Zhou. La milenaria civilización china (primero con los Xia y después con los Shang) condensó valores y comportamientos de

gran espesor identitario y uniformador, a pesar de sus conflictos políticos. Confucio se mueve en un gigantesco almacén de ideas, reflejos y automatismos semiconscientes, más o menos polvorientos u olvidados, atrapado en un ciclo histórico de luchas y enfrentamientos que sólo después de su muerte se asentarán en una estructura imperial que sobrevivirá, en sus formas centrales, por más de dos mil años. Y que tendrá en él, el mayor icono cultural.

Nizam al-Mulk es el reflejo de una historia que se encuentra en las antípodas. Su vida estuvo dominada sobre todo por el ejercicio del poder (como visir de dos sultanes) de un imperio que se encontraba en su fase formativa y que buscaba darse una forma política estable que garantizara la paz interna mientras proseguía la conquista de nuevos dominios. Pero Nizam no se mueve en un universo vacío, exclusivamente poblado por un proyecto de futuro. La tradición y sus inercias existen aquí en la forma de un antiguo aparato administrativo y de poder derivado de la historia persa,[1] además del más reciente injerto de un islam que, desde la península arábica, se encuentra en una fase ascendente de expansión, tanto territorial como de enraizamiento en las costumbres individuales y colectivas de los pueblos conquistados. Nizam pisó un terreno, cultural y políticamente, más sutil que el de Confucio, pero sus pies no se movían en el aire. Estamos aquí, con la salvaguarda apenas mencionada, ante un nuevo mundo en que el islam se está imponiendo con asombrosa rapidez como religión de Estado. En ese sentido debe considerarse el encendido entusiasmo (al límite del fanatismo) del neófito que se siente iluminado por una fe que le da un nuevo, poderoso, sentido de identidad y de misión.

Nizam (1018-1092) es un hombre de la *gentry* persiana que, recién islamizada, busca adaptarse a la nueva realidad e intenta construir una maquinaria de poder coherente, capaz de hacer frente, tanto a las frecuentes rivalidades entre las diferentes tribus y familias selyúcidas, como a los otros grupos de origen túrquico. Se trata, para él, de recuperar las antiguas tradiciones persianas del centralismo, de las prácticas sucesorias y de un ejército disciplinado al servicio del gobernante, en un mundo de poblaciones guerreras y

nómadas que provienen de las estepas de Asia central, cargando todavía los reflejos de las lealtades propias de un universo tribal. Sobre estas bases, no habría sido posible gobernar (lo que supone garantizar la estabilidad política) un gran imperio como el selyúcida, que abarcará desde Afganistán hasta Siria.

A pesar de ser un hombre erudito en la jurisprudencia y teología islámicas, así como en las tradiciones persianas preislámicas, Nizam es, sobre todo, un hombre de poder, que se encuentra en la frontera de un mundo que ha desaparecido y otro que está naciendo.[2] El ejercicio de la autoridad fue su preocupación dominante, por aquello que puede entreverse en la penumbra de una historia salpicada de vacíos y pletórica de mitos posteriores a su vida. Entre tantas carencias de información histórica, complementadas por la abundancia de sucesivas capas apologéticas, una cosa es obvia: Nizam fue un hombre de gobierno que hizo lo posible por dar orden administrativo y coherencia funcional al imperio en el que tuvo un rol principal. Exactamente aquello que, como vimos, Confucio nunca pudo ser. Por otra parte, si en el sabio chino el centro del interés es la moral que debe guiar el comportamiento del gobernante y de sus súbditos, un interés en el cual los temas de la trascendencia religiosa juegan un papel marginal, en Nizam, la clave está en la tarea de construir el orden del joven imperio a partir de una cultura tribal en que, desde algún momento, el islam se volvió factor espiritual determinante de la vida social y política. En el pensamiento confuciano y en el aliento espiritual de una cultura, la trascendencia constituye, sobre todo a través de la ritualidad, una esfera relativamente independiente de las cuestiones mundanas y de los problemas de la administración del poder. En cambio, en Nizam y en su mundo ocurre lo contrario. La religión es aquí eje central, en función del cual las decisiones y los comportamientos encuentran su coherencia, aunque muy a menudo la religiosidad funcione como justificación *ex post* de iniciativas políticas que requieren teñirse de una supuesta adherencia al dictado coránico y a las enseñanzas derivadas de la vida del profeta.

Nizam nació en Nuqan, distrito de Tus, en el noreste de Irán, en la región de Jorasán, ubicada al oriente del mar Caspio, en la frontera del actual Turkmenistán. Su padre era colector de impuestos al servicio del imperio gaznávida (otra dinastía musulmana de origen turco), posteriormente desplazado por el empuje guerrero de los selyúcidas, pueblo de pastores de ovejas en busca de mejores tierras respecto a sus estepas de origen, al norte del Caspio. La familia de Nizam pertenecía a la aristocracia preislámica de Jorasán que se convirtió al islam bajo el impulso arrollador de la nueva fe, buscando el mejor acomodo posible en el nuevo contexto. El joven Nizam fue educado en ambas tradiciones, la musulmana y la sasánida, o sea, en la tradición del último imperio persa no musulmán que dominó la región, entre los siglos III y VII —mismo imperio que se disolvió frente a la embestida islámica a mediados del siglo VII—. En virtud de sus conocimientos de las prácticas administrativas y de gobierno del imperio sasánida, y de su educación musulmana, Nizam fue un funcionario de jerarquía intermedia al servicio del gobernador de Balkh, tarea que abandonó en 1061 para convertirse en secretario particular de Alp Arslan, gobernador de Jorasán, de quien sería, a partir del año siguiente, visir, cuando Alp se volvió sultán.[3] Nizam resultaría ser un valioso colaborador para un joven imperio selyúcida que buscaba darse una forma centralizada, convirtiendo a su jefe en soberano absoluto, al reparo de los frecuentes conflictos de poder asociados a las tradiciones tribales de sus orígenes. Desde entonces, Abu al-Hasan b. Ali b. Ishaq al-Tusi adquiere el nombre-título de Nizam al-Mulk (Orden del Estado). Ninguna fórmula jerárquica y palaciega podía ser más adecuada para indicar la función desarrollada por Nizam en las tres décadas en que sería la figura política central del imperio. Comienza así su larga carrera que, a la muerte de Alp Arslan, lo convierte en preceptor y visir de su sucesor, el sultán Malikshah (de 18 años en el momento de asumir el poder) hasta su muerte en 1092, pocos días después de la muerte violenta de Nizam. Una coincidencia cronológica que no fue una casualidad, como veremos a su tiempo.

Con Malikshah, el imperio selyúcida toca su cúspide, y Nizam será el gran arquitecto de la empresa, de frente a un monarca que pasaba gran parte de su tiempo en diversiones cortesanas, en la caza y en empresas bélicas. ¿Por qué ocuparse de Nizam casi un milenio después? Por tres razones principales. La primera es que su figura sigue siendo venerada como un gran sabio y constructor de un modelo de gobernanza deseable hasta la actualidad en distintas partes del mundo musulmán, así como entre varios intelectuales de esta cultura. La segunda es que con él la figura del visir adquirió un peso político que nunca antes había tenido. La tercera es que, hacia finales del reino de Malikshah, éste le encargó la redacción de un texto que pudiera servir como guía de buen gobierno, y Nizam escribió el *Libro del gobierno*, del que se discutirá más adelante y que sigue siendo una referencia en el ámbito de la cultura islámica contemporánea.

Volvamos al pueblo que llevó al nuestro hasta la cúspide del poder: los selyúcidas. Esta tribu (parte de la confederación Oghuz de tribus túrquicas) en algún momento se había movido de las estepas de Mongolia, distribuyéndose en Asia central, Turkmenistán y Afganistán, para bajar posteriormente al noreste de Irán.[4] Pero pronto se separaron de la confederación Oghuz, adquiriendo su propia autonomía e identidad gracias a los dos jefes y hermanos, Toghril y Chaghri, quienes se repartieron las zonas de conquista cuando, en las primeras décadas del siglo XI, penetraron en dominios persas. Tohgril fue el primer mandatario islámico en ser formalmente reconocido como sultán por el califa de Bagdad en 1056.[5] A la muerte de Toghril, la sucesión recayó sobre el hijo de Chaghri, Alp Arslan, y es ahí donde la carrera política de Nizam toma vuelo. La historiografía islámica, que no tiene límites en ensalzar la sabiduría, el arte de gobierno y lo compasivo de la personalidad de Nizam, tiende a poner bajo la sombra el hecho de que su ascenso a los máximos niveles de poder pasó por la organización del asesinato de Al-Kunduri, el anterior visir de Toghril. Nizam y Kunduri habían sido discípulos de la escuela shafi'i —una de las cuatro escuelas de la jurisprudencia religiosa islámica— en Nishapur. Ambos, alumnos

brillantes, fueron recomendados a la corte de Toghril, quien escogió como su visir a Kunduri, mismo que ocupó el cargo entre 1037 y 1063. La vida de Kunduri fue atribulada, entre conjuras palaciegas y desacuerdos, más o menos abiertos, con el sultán. Como forma de castigo por su excesiva cercanía con el califa abasí en Bagdad, Kunduri fue castrado y, a pesar de ello, posteriormente rehabilitado en su cargo. Lo mismo, como vimos en el capítulo anterior, le había ocurrido casi doce siglos antes al gran historiador chino Sima Qian, por haber discrepado de su emperador acerca de las responsabilidades de una campaña militar fallida. Pero el grave *error* de Kunduri, tras la muerte de Toghril, fue tomar partido por el hijo menor de éste como su sucesor, justo cuando la balanza se inclinaba a favor de Alp Arslan, hijo de Chaghri, de quien Nizam era el principal colaborador. Un error que le costó la vida a manos de asesinos enviados por el nuevo sultán, con el beneplácito de Nizam, quien se convirtió desde entonces en visir.

Nizam era sufí —una rama mística que acentúa el carácter interior de la fe—, sin embargo, su política, a diferencia de Kunduri, nunca fue de persecución de las otras escuelas del islam. Además, Nizam era sunita, grupo dominante entre los selyúcidas, a pesar de lo cual no excluyó la tolerancia hacia los chiitas, con la excepción de la secta ismailí ligada al califato fatimita de Egipto. La inspiración básica de Nizam, en sus tres décadas de visirato, fue la de evitar toda forma de fanatismo religioso que pudiera socavar la estabilidad del imperio. Siguiendo la política que ya había emprendido Toghril, y a pesar de sus buenas (pero siempre tensas) relaciones con el califa en Bagdad (máxima autoridad religiosa, en tanto que continuador del profeta y encargado de mantener las tradiciones legadas por Mahoma a la comunidad de los fieles), de cuyo reconocimiento dependía la legitimidad del sultán, contribuyó a mover la balanza del poder a favor del imperio selyúcida y contra el califa abásida de Bagdad, reverenciado por su supremacía religiosa. Si bien el califa era venerado por la comunidad de los fieles, su poder y capacidad de defensa dependía de la protección selyúcida, que, al mismo tiempo, protegía y controlaba al califa, limitando en los hechos su poder.

La tarea que muy pronto asumió Nizam fue la de construir una administración que respondiera a él mismo, y en la que el eje central fuera la eficacia en el control de un imperio en expansión. En función de estos objetivos, ni la democracia ni la libertad individual jugaron papel alguno, estando más allá del horizonte cultural de la tradición sasánida, así como de la islámica, y frente a las tradiciones tribales de esos pastores y jinetes combatientes que, hacía sólo tres generaciones, habían abandonado las estepas.

LOS SELYÚCIDAS: DE TRIBU A IMPERIO

Sin enfatizar demasiado en la simetría sería difícil desconocer que, así como Nizam al-Mulk hizo una contribución vital a la consolidación del imperio selyúcida, el imperio hizo posible que la figura de Nizam asumiera una centralidad y prestigio sin parangones en la Edad Media del islam. Es banal reconocer que ese imperio (una empresa exitosa que no podía considerarse inevitable desde sus inicios) encontró en Nizam al personaje que necesitaba y que, finalmente, hizo posible la consolidación imperial. Debemos, ahora, sondear en los orígenes de los selyúcidas, sus prácticas y costumbres, así como los conflictos que enfrentaron para establecer su hegemonía en Asia central y en las regiones circundantes. De ahí que tendremos que recorrer la historia para disponer de las coordenadas entre las cuales, un personaje como Nizam terminó por descollar, enfrentando los problemas y disyuntivas de un imperio en proceso formativo, con conflictos internos y externos en las tribus de pastores y guerreros que se convertirán en un imperio que persistió durante siglo y medio, y que dejó un sello perdurable en la historia del islam, así como en gran parte del extendido territorio que va de la ribera oriental del Mediterráneo al occidente de Afganistán, pasando por Anatolia.

En esta región, el siglo XI muestra una característica sobresaliente, la fragmentación en diversos centros de poder que, en ocasiones, encuentran formas de convivencia y, a menudo, chocan duramente por la conquista de la hegemonía. Los actores de ese

encuentro y desencuentro son varios. El califato abásida en Bagdad; los buyidas (chiitas) que, provenientes del sur del mar Caspio, están entre los primeros no-árabes en penetrar en territorio islámico; el sultanato selyúcida; los gaznávidas (sunitas) de origen turco, quienes dominaron, por casi tres siglos, a partir del X, una región que abarca desde Jorasán[6] (en el oriente persiano), hasta el Punjab (en el noroccidente de la India), además de variedad de gobiernos locales más o menos ligados a alguno de estos poderes mayores. Los conflictos son muchos y forman un complejo y variable encaje de relaciones que ven prevalecer a uno u otro de estos centros de poder (o a una u otra de las familias al interior de cada uno de ellos) para sucumbir, sucesivamente, frente al empuje de ambiciones y de movimientos migratorios de pueblos que, sobre todo en su penetración en territorio persa, tienden a sedentarizarse y a adquirir rasgos culturales que se combinan con el antiguo universo sasánida. Sin embargo, los conflictos no son una novedad en estas partes del mundo, islamizadas entre la segunda mitad del 700 e inicios del 900. En realidad, conflictos, guerras dinásticas y las pretensiones de ser los más dignos portadores de la palabra del profeta son un trazo propio del islam después de la muerte de Mahoma. Los primeros califas omeyas (661-750), de origen árabe, ensanchan su poder, en la ola del rápido expansionismo islámico, más allá de la península arábica. Pero descontentos y rivalidades (provenientes de Jorasán) conducen a la derrota de los omeyas y a la pérdida de su poder, después de haber ocupado el califato en Damasco por menos de un siglo. Al ser expulsados de Siria, crearán una nueva dinastía en España que perdurará dos siglos y medio, siendo un polo de gran vitalidad cultural en el occidente europeo. El lugar de los omeyas en Medio Oriente será ocupado después por los abásidas (rama descendiente de un tío de Mahoma), quienes, habiendo trasferido su capital a Bagdad, permanecerán en el poder (al menos formalmente) entre 750 y 1258, cuando serán destronados por la invasión mongola. El califa más famoso, durante cuyo reino la cultura, la ciencia y las artes tocaron sus mayores vetas, fue Harún al-Rashid, quien reinó por más de dos décadas a finales del siglo VIII. Harún

será inmortalizado en los cuentos de *Las mil y una noches*.[7] Otro grupo importante es el de los buyidas (de fe chiita), originarios del sur del mar Caspio, quienes, superando las rivalidades tribales, forman una federación de tribus que ocupa el occidente de Persia y que, en 945, toma Bagdad, manteniendo bajo su control al califa y convirtiéndolo, virtualmente, en rehén en su propio palacio. Los buyidas (y los gaznávidas) introducen la tradición de enrolar en sus ejércitos a esclavos turcos (mamelucos) que, sin embargo, no son objeto de algún estigma social y, en varios casos, llegan a ocupar puestos de mando en sus ejércitos. Esta tradición seguirá con los selyúcidas, quienes consideraban una grave falta el maltrato de estos esclavos, que podían llegar a la emancipación por méritos, especialmente en el campo de batalla.

Con los buyidas ocurre un giro que resultará irreversible en los siglos siguientes: por primera vez, poblaciones no árabes asumen el poder en la región entre Persia e Iraq. Cuando las tribus selyúcidas (otra población de origen túrquico) descienden desde el norte del mar Caspio, finalmente unificadas y, después de tomar el control de la amplía región de Jorasán, expulsan a los buyidas de Bagdad poniendo fin a la anomalía de los chiitas en control de un califato sunita. En todos estos casos se trata de poblaciones cuya fe islámica no tiene sino alrededor de dos o tres generaciones, y que convierten su nueva fe religiosa en impulso de conquista y expansión con el ardor del reciente converso. Mientras eso ocurre en Asia central, en Persia, Iraq y Siria los chiitas forman un califato fatimí (de Fátima, hija de Mahoma), cuyo centro será Egipto y el norte de África. De tal manera que, independientemente de la secuencia de acontecimientos relativos a hegemonías que nacen y se desvanecen, existe una frontera entre el mundo sunita y los fatimitas (ismailíes), quienes intentarán, sin mayor éxito, ampliar sus dominios hacia el oriente. En este contexto de enfrentamiento e inestabilidad aparecen los selyúcidas, quienes, aun sin establecer un control político absoluto sobre la región, fijan, derrotando a los otros grupos, en especial a los gaznávidas y a los buyidas, una relativa estabilidad con sus viejos jefes tribales convertidos en sultanes gracias a la

consagración de califas que, sin embargo, ahora dependen del nuevo poder para resistir las presiones del califato fatimita y a las insidias de la secta ismailí.

¿Quiénes son estos selyúcidas? Son un grupo de pastores y jinetes originario de las estepas kirguises que, unificado bajo la guía de los hermanos Chaghri y Toghril, y recién convertido al islam, desciende hacia el Jorasán, con un ejército al mando de esclavos entrenados desde su juventud en las actividades militares. Estamos frente a un pueblo poco sofisticado culturalmente, pero con un fuerte anhelo expansivo hacia zonas más fértiles y con la certeza de ser guiados por una fe invencible. Los selyúcidas forman parte de una gran confederación tribal de pueblos túrquicos, de quienes recibirán apoyo para acometer la empresa de penetrar en los territorios de la antigua civilización persa, que se encuentra en una decadencia secular. En sus comienzos, estas tribus son consideradas saqueadoras nómadas, fundamentalmente extrañas a las poblaciones sedentarias y al universo urbano que supone una más compleja articulación social y productiva.[8] Ocurre aquí, dicho con un tosco brochazo comparativo, lo mismo que había ocurrido con la llegada de los aztecas al valle de México, o de los vándalos, godos y otros pueblos culturalmente más primitivos a los territorios del imperio romano, o a China, con la invasión de los mongoles fundadores de la dinastía Qing, que suplantó a la más sofisticada dinastía Ming. En todos estos casos, el pueblo invasor se impuso militarmente para después entrar en un proceso de asimilación con la cultura conquistada, culturalmente superior. Los selyúcidas son turcomanos en camino de crear, con el empuje de una religión de espíritu conquistador, una organización política centralizada, con el sultán convertido en soberano absoluto; o sea, se alejan progresivamente, desde mediados del siglo XI, de su antigua organización y cultura tribales, con sus jefes guerreros y sus rivalidades entre familias influyentes, siendo, ambos, factores de inestabilidad crónica. Los nómadas oghuz son las primeras tribus de origen turco que entran en Persia, y los selyúcidas recibirán el apoyo de estas tribus organizadas en federaciones laxas.[9] Con el tiempo,

los oghuz serán absorbidos por los selyúcidas en una distribución de la tierra conocida como *iqta*, una concesión de tierras, casi siempre revocable y que, a diferencia de los feudos en Europa, no otorgaba al beneficiario autoridad alguna sobre los campesinos, salvo la recaudación de impuestos y la responsabilidad de aportar mejoras rurales como canales de riego y caminos vecinales.

De cara a los tiempos largos de la historia, la relativa rapidez con la que ocurrieron tanto la islamización de la antigua cultura sasánida —que persistía inercialmente a pesar de que el imperio había comenzado a desmoronarse desde el siglo VII debido a sus derrotas ante Bizancio— como la penetración de poblaciones de origen turco fue favorecida por el agotamiento que este imperio sufrió debido a las continuas guerras contra el rival bizantino. Así, la islamización ocurre en una gran extensión de territorio, donde una antigua civilización estaba lejos de sus glorias. Y tal vez pueda decirse lo mismo acerca de la dinastía califal abásida, que, después de los primeros siglos de pujanza (a partir de su nacimiento, obra de un descendiente de Abu Abbas, tío de Mahoma) pierde su capacidad de autodefensa en el siglo X, frente al vigor de los buyidas. De ahí en adelante, el califato abásida vivirá a la sombra de poblaciones de origen turco (antes los buyidas y después los selyúcidas), cuya fuerza militar sobrepasa su capacidad de autodefensa.

La antigua civilización persa, de la que queda una cultura, diversos centros urbanos y el recuerdo de una forma centralizada de ejercicio del poder político, se convierte, especialmente en el siglo XI, en teatro del enfrentamiento entre federaciones de tribus venidas de fuera que se contienden el control de los amplios espacios y recursos naturales. Los selyúcidas, en un primer momento, se enrolan como guerreros a caballos al servicio de diferentes grupos, incluidos los gaznávidas (que posteriormente serán obligados a desplazarse hacia oriente), pero muy pronto desarrollan ambiciones propias. En 1038 ocupan una de las ciudades más pobladas y ricas del Jorasán: Nishapur, tierra de mercaderes, artesanos, artistas, místicos y poetas. Uno de los grandes personajes de la ciudad era Omar Khayyam, poeta, matemático y astrónomo, contemporáneo de Nizam, treinta años más joven que él y que probablemente fuera su

protegido en sus tiempos de visir del sultán Malikshah, quien le encargó a Nizam la construcción del observatorio astronómico de Isfahán para reformar el calendario. El jefe selyúcida Toghril, contraviniendo las tradiciones de la época (y la opinión de su hermano Chaghri), impidió el saqueo de la ciudad. Se trataba, para él, de dar ejemplo a las otras ciudades de la actitud magnánima de los selyúcidas para que se rindieran en el futuro sin oponer resistencia. El dilema era éste: no permitir el saqueo, que era una forma para retribuir a las tropas a su servicio, implicaba el riesgo que éstas se amotinaran. Consentir el saqueo daba, en cambio, una señal a las otras ciudades, todavía por conquistar, de que la única forma de sobrevivir era una resistencia a ultranza.

Después de controlar gran parte de Jorasán, al mando de Toghril (quien asumió el título, de origen árabe, de sultán), las tropas selyúcidas se mueven a occidente, donde encuentran la resistencia de los buyidas, que son derrotados, mientras los ejércitos de mamelucos turcomanos toman la provincia de Fars, en el Irán suroccidental. Aquí ocurre un episodio emblemático de la época. Un antiguo esclavo turco liberto, al-Basasiri, quien había asumido el cargo de general al servicio de los buyidas,[10] frente a la derrota de estos últimos, se rebela contra los selyúcidas y, con el apoyo del califato fatimita, toma el control de Bagdad, sin poder impedir el saqueo de la ciudad por la tropa turca. El antiguo esclavo será finalmente derrotado por Toghril, quien, a comienzos de 1060, restablece al califa abásida en su poder en Bagdad, ya sin la tutela de Basasiri y sus aliados chiitas en El Cairo. En el ínterin, la relación de fuerzas entre selyúcidas y abásidas ha cambiado radicalmente. Mientras los primeros necesitan todavía la consagración de su poder por parte del califa, máxima autoridad religiosa, este último no puede mantener su poder simbólico sin la protección de la fuerza militar selyúcida. En ese balance de fuerzas, Toghril se atreve a pedir lo que nadie antes: la mano de una hija del califa.

La marcha selyúcida es imparable: en 1040 son derrotados los gaznávidas, en 1055 los buyidas y, en 1071, en la batalla de Manzikert, es derrotado el ejército bizantino, e incluso es capturado

el emperador Romanus Diógenes, con lo cual resultó posible a los selyucidas extender su poder (y el islam) a Armenia y gran parte de Anatolia.[11] Esa última empresa fue acometida por Alp Arslan, sucesor de Toghril e hijo de su hermano Chaghri. A partir de estos éxitos militares se establecieron las bases del futuro imperio otomano.[12] Antes de la muerte de Toghril, los selyúcidas son comandados por Chaghri (padre del futuro sultán), quien domina las vastas extensiones del imperio en el oriente. Con la llegada de Alp Arslan al sultanato (con Nizam como su visir), y la batalla de Manzikert, sigue la marcha selyúcida a occidente, que continuará con el sultán sucesivo (Malikshah, hijo de Alp Arslan), y que llegará hasta Palestina y Jerusalén.

Tanto con Alp Arslan como con Malikshah, Nizam asume, además del papel del administrador del imperio, el del estratega militar, organizando diversas campañas y tratando de diseñar una estructura del ejército, intento que no siempre resultará exitoso, en parte por la resistencia de los comandantes turcos y en parte por la oposición de Malikshah. Pero mientras el imperio define sus perfiles territoriales (que serán rotos por la expansión mongola en el siglo XIII), también toma forma una nueva sociedad que resultará ser un híbrido entre la vieja organización social y política sasánida, la tradición tribal selyúcida y los valores y preceptos de un mundo islámico, inicialmente árabe. Nizam, digámoslo de una vez, será el gran arquitecto que asume la tarea de combinar estos distintos componentes en una unidad orgánicamente coherente y funcional.

Veamos algunas características de esta sociedad que, cargando residuos e inercias de su antigua organización tribal preislámica, se dirige a administrar un gran imperio envuelto en un universo de cultura e instituciones musulmanas. Conservando los añejos usos y costumbres (para los cuales el sentido de pertenencia y de lealtad se circunscriben a la familia y, en un círculo más amplio, a la tribu), el imperio reproduce el mismo esquema en una escala mucho más amplia. En efecto, el imperio es una blanda federación de reinos semiindependientes. Conforme la influencia política selyúcida se expande al este y al oeste, la tradición turca se afirma con la

asignación de diferentes territorios a las familias selyúcidas o a los notables sasánidas islamizados, según las circunstancias y los equilibrios locales de poder.[13] El imperio va tomando su configuración geográfica y política, pero el *familismo* de raíces tribales persiste. De la secular tradición sasánida los nuevos gobernantes asumen una forma de poder absoluto que deja a los súbditos espacios muy escasos y precarios para los derechos que no estén ligados a la observancia religiosa y a las concesiones por parte de la autoridad política. Y, probablemente, de esta circunstancia proviene la insistencia en la jurisprudencia islámica y, en el discurso de Nizam, en la justicia que el soberano (el sultán) debe impartir, evitando abusos y actos de corrupción de sus funcionarios y beneficiarios locales. Podría decirse que la justicia impartida desde el centro del poder es el sustituto que hace ideológicamente legítima una forma de gobierno que no deja espacio a las libertades individuales, encerradas entre rigurosos preceptos religiosos y la ausencia de todo derecho a una organización autónoma de la sociedad que no esté estrechamente supervisada por el sultán y sus funcionarios. Persia pasa del absolutismo sasánida al absolutismo islámico en versión selyúcida: una historia que recorrerá los siglos hasta llegar, en varios casos nacionales, hasta la actualidad. Tanto en la sociedad selyúcida como en la corte abásida, a pesar del absolutismo y de la definitiva adscripción a la rama sunita del islam, había chiitas frente a los cuales Nizam recomendará que no se les encarguen tareas políticamente sensibles. Estamos en una realidad de tolerancia religiosa vigilada, con diversos grados de discriminación. Los grupos cristianos, judíos y los seguidores de la antigua religión de Zoroastro no sólo deben pagar impuestos especiales, sino que deben distinguirse del resto de la población con códigos de vestimenta específicos y no pueden llevar armas. Como dice acertadamente Yavari Neguin acerca de Nizam y de la sociedad que él dirige y vigila, el visir era "tolerante sin ser pluralista".[14]

Un rasgo especialmente original de la sociedad selyúcida viene de la asimilación en ella de los mamelucos, esclavos guerreros en los ejércitos imperiales. Si, por un lado, se hacía explícita la prohibición

a su maltrato, era frecuente que, habiendo demostrado méritos en el ejercicio de las armas, alcanzaran puestos de mando. Y lo mismo puede decirse de los eunucos, cuya condición no llevaba consigo ningún estigma o afrenta social. En efecto, no son pocos los casos de eunucos con gran peso en la corte y en el mismo ejército. Los mamelucos eran principalmente turcos, pero había entre ellos gente de Jorasán, de Georgia, kurdos y otros lugares. Como se mencionó previamente, el visir del sultán Toghril, al-Kunduri, fue castrado por su soberano para ser después rehabilitado y asumir nuevamente el cargo, hasta su asesinato en 1063. En la historia del imperio hubo importantes jefes militares eunucos, como es el caso de un joven del que se enamoró Toghril y que fue mandado a castrar para después encargarle la campaña (victoriosa) contra el revoltoso al-Basasiri.

Una importante institución selyúcida que, sin embargo, venía de los buyidas, era la *iqta*, o sea, la concesión (revocable) de tierras, tanto a los soldados como a los funcionarios civiles. El beneficiario (en un mundo en que la propiedad privada era apenas marginal) tenía el derecho de colectar los impuestos del terreno que le correspondía, pero no tenía autoridad sobre los campesinos y, según instrucciones de Nizam, debía recolectar los impuestos en los límites asignados y sin cometer arbitrariedades que pudieran conducir a la revocación de la *iqta*. Para Nizam, como se verá más adelante acerca de su *Libro del gobierno*, debía garantizarse la seguridad de los labriegos, de tal manera que aseguraran niveles de producción estables, mientras el iqtatario estaba comprometido a promover obras de canalización, recaudar impuestos y vigilar el territorio asignado contra enemigos externos o turbulencias internas.[15] Incluso, el visir era parcialmente pagado con la concesión de una *iqta*.

En lo concerniente al sistema de gobierno, hay varios aspectos que es oportuno señalar. En la cúspide encontramos el diván, departamento central de la burocracia, compuesto mayormente por no turcos, lo que indica claramente el deseo y la necesidad de los gobernantes selyúcidas de adoptar un sistema centralizado al estilo iraní, y dependiente del poder absoluto del sultán, además de, en

suborden, del visir, como su, digamos así, jefe de gabinete a la cabeza del diván, responsable de los asuntos cotidianos. Este departamento central del gobierno tenía varias secciones encargadas de la correspondencia, de las entradas fiscales y los gastos, y otra sección responsable de los asuntos militares. Además, existían varios tipos de emires, otro título de origen árabe que con el tiempo asumió diversos significados, como alto dignatario, príncipe o gobernante local. Había emires en la corte que gozaban de los favores del sultán y podían encargarse de diferentes tareas, otros recorrían el reino como supervisores de los asuntos locales, además de que, en ocasiones, tomaban posesión de una *iqta* con el beneplácito del sultán.[16] En distintas ocasiones, cuando el sultán era muy joven o en momentos de turbulencia política, estos emires, los jefes del ejército o los eunucos de corte adquirían una importancia determinante en la marcha del imperio.

La sociedad selyúcida estaba a medio camino entre una antigua ruta tribal portadora de una religión recién adquirida y una más antigua ruta sasánida con una estructura estabilizada de centralismo absolutista. Esto significa que persistían comportamientos oscilantes entre el pasado y el futuro (más o menos) lúcido y conscientemente deseado. Esta lucidez se encuentra con más claridad, justamente, en la figura de Nizam: visir de dos sultanes, un erudito persa quien intenta superar la cultura de gobierno ligada a los usos y costumbres de una sociedad nómada de pastores-guerreros, recorrida por rivalidades familiares y por jefes carismáticos surgidos en gestas bélicas. Nizam está comprometido con transformar el pasado nómada en una cultura urbana, con un soberano absoluto dotado de rasgos casi divinos. Como los antiguos reyes persas, quienes en el dualismo de la religión oficial de Zoroastro encarnaban la eterna lucha del bien contra el mal, de la luz contra las tinieblas.

Una de las manifestaciones, si bien trasmutada, de las viejas costumbres es la recurrencia de actos de rebeldía contra el sultán; un factor frecuente de turbulencia que proviene, en parte, de un pasado tribal culturalmente viscoso, pero también de las divisiones sectarias entre los clanes arábicos después de la muerte del profeta,

y del choque entre ambiciones sucesorias. Ya hemos mencionado el caso de al-Basasiri, quien ofrece un ejemplo cabal de los conflictos entre los que fue afirmándose el poder selyúcida. Basasiri fue esclavo mameluco emancipado, que llegó a ocupar puestos destacados entre los buyidas y, cuando estos últimos fueron derrotados por los selyúcidas, se acercó al califato fatimita, en nombre del cual ocupó Bagdad hasta que Toghril lo derrotó, sustituyendo el tutelaje fatimita por el selyúcida sobre el califa. Otro caso de rebeldía fue el de Qawurt, hermano mayor de Alp Arslan, quien se rebeló a la autoridad del sultán tomando el control de la región de Kirman, en el sureste de Persia, como soberano independiente. Finalmente, Qawurt fue derrotado y asesinado por el sucesor de su hermano, Malikshah, aunque el hijo de Qawurt fue sucesivamente establecido en el poder de la región, donde la familia en cuestión gobernó por casi un siglo y medio.[17] Nizam trataba de mantener a los chiitas lejos del poder, quizá no tanto por razones de doctrina religiosa sino en remembranza de la revuelta de al-Basasiri contra el poder selyúcida.

La figura del visir parece haber nacido en los primeros califatos como consejero del califa. Con el tiempo, esta figura se vuelve una pieza permanente de la arquitectura institucional islámica, aunque esta formulación pueda ser imprecisa, ya que el visir, más que servidor del Estado, es servidor del sultán o del califa. La verdad es que las fronteras del poder del visir dependen siempre del activismo del sultán y de su personalidad. Cuanto mayor sea el compromiso del sultán con sus tareas de gobierno, tanto menores serán los márgenes de acción de su visir. En el caso de Malikshah, quien fue sultán por dos décadas, considerando que, según testimonios antiguos, dedicaba gran parte de su tiempo a entretenimientos de la corte o a la caza, eso dejaba márgenes muy amplios a las decisiones de gobierno del imperio por parte de Nizam. En efecto, podría decirse que, tanto el poder real, como la posibilidad de que Nizam mostrara sus virtudes —de administrador, su equilibrio, sabiduría, astucia, visión global y capacidad de guiar un vasto imperio, con poderes locales semiindependientes y conflictos religiosos latentes—

dependieron del hecho de que le tocó ser visir de un sultán que le dejaba las manos libres, dado su escaso interés en las minuciosas tareas de gobierno. Por su parte Nizam, fiel a la tradición persiana, hizo todo lo que estaba en su poder para fortalecer la posición del sultán, tanto hacia el califa abásida como hacia los emires y los potentados locales, quienes, en un amplísimo territorio, tenían los márgenes de autonomía para no ser del todo fieles a las decisiones de su sultán o del diván. Superando la tradición del sultán consagrado por el califa (la sombra de Dios en la tierra), Nizam fue afirmando la idea de que el sultán era escogido por Dios debido a sus virtudes, entre todos los feligreses. Con lo cual califa y sultán, en el imperio selyúcida, cuando menos en el periodo en que Nizam fue el hombre fuerte del imperio, eran figuras puestas en pedestales similares, aunque en la realidad cotidiana el segundo fuera la figura dominante, mientras el primero conservaba un prestigio simbólico en tanto que máxima autoridad religiosa, pero con escaso poder real. Mientras el poder selyúcida aumenta se manifiesta un *crescendo* de ambiciones que toca tanto a Nizam como a su sultán. Nizam intentó fortalecer su poderío hasta nombrar al visir del califa, un proyecto que, sin embargo, nunca pudo realizar. Malikshah se atrevió, incluso, a ir más lejos e instalar a su propio hijo como califa, pero su muerte prematura (su asesinato como venganza por haber preparado el homicidio de Nizam) impidió que el propósito se cumpliera.

Nizam se volvió visir de Malikshah cuando éste asumió el cargo como sultán y, de hecho, fue su preceptor. Tanta era la dependencia del sultán hacia su visir que lo llamaba padre. Así que, después de varios años de dependencia psicológica y factual del sultán hacia su visir, resultaría, en gran medida, inesperada la decisión del primero de ordenar el asesinato del segundo. Entre los dos hubo, a lo largo de mucho tiempo, una sólida confianza, salvo pocas veces en que los consejos de Nizam no fueron aceptados por el sultán. En dos ocasiones hubo desacuerdo a propósito del ejército. Nizam propuso que los soldados fueran pagados con un salario regular, de tal manera que se fortaleciera la dependencia y la fidelidad del ejército hacia el imperio. Como se verá en su momento acerca de Maquiavelo, esta misma inspiración guiaría su política como

funcionario de la Señoría florentina, así como sus escritos posteriores. Pero Malikshah rechazó la idea, probablemente, para evitar un peso excesivo sobre la tesorería real. En otra ocasión, el sultán quiso reducir el tamaño de su ejército y se topó con la opinión contraria de Nizam. La voluntad de Malikshah, naturalmente, se impuso y poco después estalló una rebeldía que, para ser domada, requirió un gasto muy superior al ahorro producido por la contracción del ejército. Otra vez, Nizam había demostrado tener una visión más amplia y profunda que la de su soberano.[18]

Sin embargo, el visir tuvo éxito en lo que fue, probablemente, su proyecto más ambicioso: la creación de una red de madrasas (escuelas coránicas) entre Jorasán e Iraq. Estos centros de estudio, que tomaron el nombre de su fundador —Nizamiyya—, constituían un sistema de educación pública (con estudiantes becados) para formar funcionarios y ulemas, expertos en la ley islámica (*fiqh*), una mezcla de juristas y teólogos, lo que es natural ahí donde la sharía (conjunto de normas que reglamentan la vida cotidiana de los fieles) es ley.[19] En otros términos, las Nizamiyya eran el instrumento para formar burócratas y religiosos fieles al imperio. Una de las primeras y más famosas de estas escuelas fue fundada en la propia Bagdad en 1067, bajo la dirección de al-Ghazali, uno de los pensadores islámicos más destacados de la época. Pero las madrasas tenían otras funciones: controlar el faccionalismo para evitar contiendas religiosas que pudieran desestabilizar el imperio, homologar el pensamiento y funcionar como instrumento de control social. Sabiamente, A. K. S. Lambton señala que en estas escuelas los funcionarios (de origen iraní) eran islamizados y los ulemas eran persianizados. Un aparato entregado a la tarea de la hibridación y la homologación cultural. A través de ese dispositivo educativo, Persia pasó de la antigua teocracia sasánida al absolutismo teocrático islámico. Las Nizamiyya eran financiadas generosamente para retribuir con liberalidad a los juristas de la escuela shafi'i en instalaciones que comprendían mezquita, enfermería, alojamientos para docentes y estudiantes, cocinas y estructuras de seguridad.[20] Las principales materias de estudio en estas instituciones eran

jurisprudencia islámica, lengua árabe, literatura, matemáticas, enseñanza del Corán y leyes hereditarias. Sólo cabe mencionar que la fama y el prestigio de las Nizamiyya perdurarían siglos después de la muerte de Nizam.

Para indicar, con toda claridad, la progresiva pérdida de poder real de los califas abásidas frente a los sultanes selyúcidas está el desplazamiento del centro efectivo del poder, de Bagdad (sede del califa) a Isfahán (sede del sultán). Una de las preocupaciones mayores de Nizam era la vigilancia del comportamiento de los funcionarios en las distintas partes del imperio, así como el registro sistemático de los humores de la población en el campo y en las ciudades. Estas actividades se cumplían a través de un importante cuerpo de espías que, disfrazándose según las necesidades de la tarea asignada, le reportaban directamente a Nizam. La solidez del imperio, en su opinión, dependía del conocimiento preciso de los humores y opiniones, tanto de la población como de los funcionarios locales y centrales. Tanta era la importancia que Nizam le asignaba a esta tarea que un estudioso la compara con la idea del panóptico de Foucault,[21] o sea, la hipótesis según la cual el poder político y económico controla a la sociedad sin que ésta se dé cuenta de ser objeto de una vigilancia constante, hasta el punto en que las razones de la vigilancia son, incluso, interiorizadas por súbditos (o ciudadanos) que las asumen como normas de un comportamiento irreprensible.

Concluyamos este apartado. Debajo de las olas encrespadas persisten, con los selyúcidas, varios rasgos de una civilización y una cultura preislámicas. La ruta de acercamiento al islam conduce a reproducir, en nuevas formas, un sistema autocrático estrechamente ligado, antes al zoroastrismo y después al propio islam. La religión, otra vez, es la confirmación trascendental de una autocracia que, en nombre de la justicia impartida por el soberano, niega derechos y libertades a los súbditos. En este sentido, en medio de los vientos turbulentos de la historia, se mantiene un parentesco fundamental entre los mundos sasánida y musulmán. La línea del mayor cambio entre el ancestro nómada de los selyúcidas de las estepas de Asia

central y la antigua tradición persa está en la centralización del poder, que asume un carácter tan imponente como sagrado frente a los viejos jefes guerreros. Se asume también el uso de la sucesión a favor del hijo mayor, a diferencia de la costumbre de la transmisión del poder a favor de los hermanos. Subsisten, si bien en forma latente, reminiscencias antiguas que a veces son olvidadas para resurgir inesperadamente. Por ejemplo, cuando Alp Arslan nombró a su hijo Malikshah como su sucesor, no hubo mayores conflictos, pero cuando este último intentó hacer lo mismo el resultado fue una aguda turbulencia política, como reflejo de las resistencias de un pasado no del todo superado. Este hecho desembocó finalmente en un periodo de guerra civil. Para administrar un imperio tan extendido, los selyúcidas se vieron obligados a reclutar intelectuales y notables del viejo mundo persiano, quienes, de esta forma, se islamizaron mientras, al mismo tiempo, persianizaban una cultura de raíces tribales y nómadas. Sin embargo, esta construcción de un nuevo mundo político y cultural no ocurrió sin que se abrieran fallas sistémicas de varia naturaleza. Finalmente puede decirse que la historia cuajó en un nuevo punto de equilibrio que, con el añadido del islam, no trajo cambios radicales en lo que concierne al absolutismo centralista, estableciendo, al mismo tiempo, cimientos que se mantuvieron a lo largo de los siglos posteriores, a pesar del derrumbe selyúcida a causa de la conquista mongola a mediados del siglo XIII.

ENTRE FE Y FILOSOFÍA

Consideremos, en rápida secuencia, el ambiente cultural en el periodo alrededor del siglo X, juzgado por muchos estudiosos como la edad de oro del islam.[22] Es en ese contexto que Nizam redacta su famoso libro, que nos espera dentro de pocas páginas.

En este periodo, tanto en la ciencia como en la filosofía y el comercio, la cultura islámica muestra avances notables, mientras Europa sigue entorpecida, con su baricentro en el campo y en localismos cerrados por las malas vías de comunicación de personas,

mercancías e ideas (el Mediterráneo aún estaba dominado por los sarracenos) y con el agregado de la inseguridad. Las cosas cambiarán radicalmente a partir del siglo XII y, con el renacimiento de las actividades urbanas en Occidente y la reactivación de los comercios, también resurgirán la ciencia y la filosofía. Desde entonces, dejando aparte episodios ocasionales, el mundo islámico ya no volverá a la vitalidad ni al poderío previos. Pero, antes de que eso ocurra, aparecen en distintas partes pensadores que dan lustre a una civilización islámica que va desde Asia central al norte de la India, el norte de África y Andalucía. Poco antes o poco después de Nizam al-Mulk, en el suelo fértil del islam brotan pensadores (juristas, teólogos y filósofos, por no hablar de científicos y poetas) como al-Farabi, al-Ghazali, al-Mawardi, Avicena, Averroes y otros. Además de Nizam al-Mulk y Omar Khayyam. En este tiempo, después de un sueño milenario, Aristóteles y otros clásicos griegos son traducidos al árabe antes que al latín.[23] También se traducen textos persas y árabes. Sin embargo, a pesar de estos avances generadores de importantes estímulos intelectuales, el pensamiento islámico nunca pudo liberarse plenamente de su vínculo con la religión, de tal manera que la disyuntiva entre la verdad revelada y la razón no pudo ser resuelta a favor de esta última, con lo cual se entorpeció una investigación libre de las ligaduras de la fe o, por lo menos, no tan estrechamente atada ni condicionada por un dogma sobre el que no podía haber discusión alguna. Un freno similar operó también en Occidente, sobre todo con la Santa Inquisición, que inauguraba el siglo XVII con la condena a muerte de Giordano Bruno y, algunas décadas después, con la condena al encierro domiciliario a Galileo. A pesar de lo cual, la presencia eclesiástica en Europa nunca fue tan absorbente como lo sería el islam en el Medio Oriente.

Con el Renacimiento italiano y con el periodo de los Estados Combatientes en China, la edad de oro del islam tiene en común el hecho de que el auge del pensamiento coincidiera con un ciclo de rivalidades y conflictos políticos y, frecuentemente, el lustre intelectual implicó la búsqueda, en el pasado (más o menos

idealizado) de las claves de una sociedad estable y armoniosa. Lo que resulta especialmente claro en el *Libro del gobierno* de Nizam.

El pensador que más influencia tuvo en establecer los cimientos de un pensamiento político musulmán es ciertamente al-Farabi, nacido en 870 en Turkestán. Los estudiosos siguen debatiendo sobre sus orígenes, si turcos o persas. De su vida se sabe poco, salvo que se trasladó desde su juventud a Bagdad y, más adelante, a Damasco donde murió en edad avanzada. Con las traducciones de los textos clásicos de la tradición helénica y persa comienza también una reflexión política acerca del Estado bajo la inspiración de la filosofía griega. Los estudiosos de la época consideraban a Farabi (quien, por cierto, se había educado en la doctrina neoplatónica en Bagdad bajo la guía de maestros cristianos) como el "segundo maestro", después de Aristóteles.[24] Con él, filosofía y política son presentadas como partes inseparables de la misma unidad. Si la filosofía es el arte de traer a la existencia el conocimiento verdadero, la política es el arte de adecuar la acción hacia el objetivo de la felicidad. Farabi fija en la cooperación la base de la convivencia, y establece distintos tipos de sociedades y de gobiernos en la persecución del objetivo superior de la felicidad. Siguiendo a Platón, de cuya *República* será un minucioso comentarista, el "segundo maestro" establece que el gobernante debe ser un filósofo, además de poseer otras virtudes esenciales. Debe ser conocedor de leyes y costumbres, debe saber deducir nuevas leyes a través de la analogía, debe ser capaz de agudas deducciones para enfrentar nuevas situaciones y guiar al pueblo a través de su palabra, para cumplir la ley, además de ser físicamente robusto para enfrentar las tareas de la guerra.[25]

Es notable en Farabi el hecho de que la estricta observancia de los preceptos religiosos no constituya el centro —como ocurre en gran parte de los pensadores islámicos de la época— de su reflexión. Sin embargo, lo anterior no significa que entre filosofía y religión no existiera un vínculo poderoso. Para él, el filósofo podía alcanzar la verdad con la razón, pero siendo que no todos los seres humanos podían ser filósofos, los demás habrían de acercarse a la verdad por

medio de una religión profética, a través de símbolos e imágenes. Algo que más de un milenio después repite un historiador del islam.

> Filosofía y religión islámica no están en contradicción, sino que expresan la misma verdad en formas diversas, que corresponden a los diversos niveles en los que los seres humanos pueden aprenderla. El iluminado puede vivir según la filosofía; quien ha aferrado la verdad por los símbolos ha alcanzado cierto nivel de comprensión y puede ser guiado por la teología; el pueblo común debería vivir según la obediencia a la sharía […]. La distinción entre la élite intelectual y las masas se volvería después un lugar común del pensamiento islámico.[26]

Apenas es necesario subrayar el lugar inferior asignado a la filosofía como instrumento de conocimiento de la verdad para las masas desprovistas de las herramientas de acercamiento a la razón como peldaño hacia la fe. Lo que supone el obvio paternalismo de las elites hacia las masas, que pueden ser conducidas a través de la religiosidad popular, producto de formas primarias de aquiescencia y finalmente de *sumisión*. El otro gran protagonista del pensamiento islámico en la edad de oro es el citado al-Ghazali (1058-1111), teólogo sufí por cuyo intermedio el sufismo, también apoyado por Nizam, ejercería una importante influencia teológica y jurídica en el mundo islámico hasta comienzos del siglo XIV.[27] Fue reconocido como ortodoxo en la rama sunita del islam, y fue un severo crítico del chiismo. Originario de Jorasán, de joven se transfirió a Bagdad, donde conoció a Nizam, quien, finalmente, lo nombró imam de la Nizamiyya de la ciudad, favoreciendo su encumbramiento como una de las mayores autoridades en cuestiones teológicas y de jurisprudencia. Una anotación al margen: mientras en Occidente el racionalismo formal del derecho romano —independientemente de la posterior sistematización de Justiniano en el siglo VI— antecedió al cristianismo creando un cimiento no religioso a las normas jurídicas que regulan las relaciones humanas, en el islam la dimensión jurídica estuvo subordinada en muchos sentidos a los dictámenes de la fe, además de las inspiraciones derivadas de las prácticas

consuetudinarias de las tribus nómadas en la península arábica antes de Mahoma.

Después del asesinato de Nizam, Ghazali abandona su puesto de gran prestigio de la Nizamiyya de Bagdad. Dedicará varios años a viajar como un humilde sufí, por Siria y Palestina, antes de regresar a su tierra de origen. Él también escribe un libro de consejos para los reyes, siguiendo una costumbre de la época. En la visión de Ghazali, la *umma* (comunidad de los creyentes) no es un dato sociológico autónomo, sino una creación derivada de la autoridad del califa: guardián posprofético de la fe.[28] Para él, en cada edad debía haber un imam (jefe religioso encargado de la salud espiritual de la comunidad de creyentes y guía de las plegarias) con la autoridad para nombrar a los cadíes (jueces), quienes intervienen en los asuntos relativos a los comportamientos de los individuos en la comunidad, en nombre de la justicia divina. En esta dimensión espiritualista, la razón humana es inadecuada frente a la autoridad y la sabiduría del imam. Abramos un paréntesis. Son muy conocidas las observaciones de Max Weber acerca de la "justicia del cadí". En su opinión, esta justicia está vinculada a una tradición sagrada, en la que el cadí (juez único en los procesos) no opera en los términos de una justicia codificada en normas jurídicas, sino que funciona, dice Weber, como si fuera Salomón y —añade con inocultable socarronería— como Sancho Panza en la ínsula Barataria.[29]

Volvamos a Ghazali, para quien, incluso en la dimensión política de la vida colectiva, la fe rebasa la razón, aunque esta última no pueda ser desdeñada. En su pensamiento está sistematizada la relación entre la autoridad y el poder, donde la primera tiene su plena encarnación en la figura del califa (la sombra de Dios en la tierra), encargado de controlar a los ulemas, quienes son los delegados a comentar el libro sagrado, derivando de él las leyes de la sharía. Por otra parte, el poder corresponde al sultán quien, habiendo sido reconocido por el califa, es el administrador y guardián de la comunidad de los fieles. Aunque parece que Ghazali no tuvo en gran estimación a los selyúcidas, no podía dejar de reconocer que el orden del imperio, con la consiguiente observancia

de los preceptos religiosos, dependía de la solidez del poder del sultanato. Pero en su tiempo, las cosas se presentaban en una forma no tan diáfana como en la visión abstracta de Ghazali. Si bien el califa abasí legitimaba el poderío del sultán selyúcida, este último, gracias a sus ejércitos, mantenía al califa en una posición al mismo tiempo segura frente a las amenazas externas, pero subordinada en los hechos, de tal manera que en la realidad los sultanes no eran escogidos, sino sólo formalmente ratificados por los califas de Bagdad.

Aun siendo un erudito y, en su tiempo, máxima autoridad en cuestiones teológicas y de jurisprudencia islámicas, también Ghazali defendía una visión, podríamos decir, popular de la fe: sentido común y una inocente espiritualidad eran suficientes para acercarse a Dios y para afirmar su presencia en la vida cotidiana de los creyentes. Para él, los filósofos son prisioneros de su presunción, de su pretensión de ser, sólo ellos, los poseedores de las teorías y los modelos de pensamiento que permiten escudriñar el mensaje divino en su profundidad. Pero las enseñanzas de Dios son suficientemente claras para aquellos que tengan fe.[30]

Casi un siglo después y a 6 000 kilómetros de distancia, Averroes (1126-1198) —filósofo, médico y matemático cordobés, descendiente de una familia de estudiosos— vivió bajo las dinastías almorávide y almohade de Al-Ándalus. Entre sus muchas actividades, fue comentarista de Aristóteles. El averroísmo llegó a tener una importante influencia, incluso en el mundo cristiano, varios siglos después de su muerte. El filósofo cordobés representa una visión drásticamente diferente respecto a Ghazali, sobre todo en el sentido de que, para él, sólo la filosofía puede desentrañar los debates teológicos, sin lo cual las diferentes afirmaciones se quedan en el nivel de opiniones. Al-Ghazali ya había muerto cuando Averroes comienza a definir un pensamiento que muestra la dialéctica abierta entre razón y revelación. Para él, sólo la filosofía puede interpretar adecuadamente el Corán. Únicamente los filósofos pueden apreciar la profunda afinidad entre la revelación y la reflexión filosófica. Si bien nunca cuestionó la fe que animaba el pensamiento de Ghazali,

el cordobés señalaba que una guía espiritual construida sobre principios elementales no podía sino tergiversar las creencias, y añadía que los píos y bien intencionados maestros espirituales producen generalmente grandes daños a la fe.[31] La crítica de Averroes se extiende también a Farabi y Avicena. Este último, originario de Bujará en los tiempos en que los gaznávidas gobernaban Jorasán y Afganistán (entre los siglos X y XI), era otro importante polímata persa, médico erudito (el "Galeno musulmán"), filósofo y astrónomo. Averroes critica a estas destacadas personalidades intelectuales por haber abandonado la tradición de los grandes filósofos helénicos.[32] El cordobés, en síntesis, se vuelve el campeón de una visión según la cual los esclarecidos son los que pueden penetrar a fondo en la aparente simpleza de las parábolas y los episodios ejemplares de los dichos de Mahoma.[33]

El contraste entre quienes privilegian visiones filosóficas y teológicas acerca de la fe se mantuvo a lo largo de siglos y parece legítimo sostener que terminó por prevalecer, en el muy largo plazo, la visión de al-Ghazali y al-Farabi frente al principio de laicismo y de afirmación de la mayor jerarquía asignada por Averroes al pensamiento filosófico. Está claro que la contienda se amplía —más allá de las rápidas referencias hechas aquí al mundo islámico de hace un milenio— al diferendo presente entre creyentes y no creyentes. Asunto al que, como es inevitable, es suficiente asomarse para retrotraerse presa de vértigo.[34]

NIZAM, EDUCADOR DEL SULTÁN

A pesar de algunas semejanzas circunstanciales entre el Confucio de las *Analectas* y el Nizam del *Libro del gobierno* hay diferencias sustanciales de contenido, de método y de estilo. Nizam se propone educar al rey en la tarea del gobierno y, a pesar de la continua referencia a la fe como ley revelada, el contenido de su texto es sustancialmente pragmático en su propósito de alcanzar la mayor eficacia administrativa, la cual, en su visión, sólo puede ser

asegurada a través de la continua vigilancia del soberano sobre sus funcionarios, de tal manera que se eviten abusos y corrupción y se garantice el mayor bienestar del pueblo y, consiguientemente, la legitimidad del gobernante a los ojos de sus súbditos. La moralidad, como dimensión autónoma, está casi del todo ausente, encapsulada en la sumisión a los dictados coránicos y a las parábolas de la vida del profeta. En cambio, en las *Analectas*, a una menor omnipresencia de la religión corresponde una empresa abierta en el terreno moral, donde la tarea no se reduce a la educación del gobernante, sino que se extiende a toda la población. En Confucio, el proceso de aprendizaje ocurre a través de un diálogo permanente, con cierta cercanía a la mayéutica socrática. En Nizam —en una narrativa donde la historia se pliega recurrentemente a mitos y cuentos populares persas y árabes—, una multiplicidad de episodios ejemplares establece normas edificantes de sabiduría para el gobernante que quiera la estabilidad política de sus dominios y el bienestar de sus súbditos. Finalmente, si en Confucio el apego a la realidad es parte sustantiva de una narrativa que busca consolidar fuertes cimientos morales a la convivencia y a la autoeducación, el ensayo de Nizam está entretejido con relatos y anécdotas en los que la frontera entre realidad y ficción es nebulosa, al interior de un realismo mágico que nos acerca a los relatos y a la cadencia de *Las mil y una noches*. En el texto de Nizam se mezcla una intención pragmática con un estilo expositivo de fábula metahistórica.

Estamos en 1086, el sultán Malikshah (Malik por rey y Shah por emperador) cumple catorce años en su cargo después del asesinato de su padre. El imperio selyúcida se encuentra en sus albores, con rasgos que están por definirse de una manera sólida. En este contexto es comprensible que el sultán decida encargar a algunos de sus principales asesores y consejeros la redacción de un libro que cuaje, en un conjunto orgánico, las formas y los procedimientos del gobierno. Considerando que su imperio se basa en una autocracia absolutista, este libro toma la forma de consejos dirigidos al propio sultán. La necesidad de este texto viene de la juventud del imperio, de la inexperiencia de los selyúcidas, quienes, desde hace apenas pocas generaciones, han dejado de ser una tribu nómada, y de la

mezcla de componentes institucionales, valores y comportamientos provenientes de distintas tradiciones: un sultán de origen turcomano, una administración que intenta modelarse según la antigua tradición persa y una religión de origen árabe. ¿Cómo convertir estas distintas vertientes históricas, con sus usanzas diferenciadas, en un sistema de gobierno coherente? Ésta es la pregunta que, implícitamente, Malikshah transmite a sus hombres de confianza. En 1091, el sultán selecciona el libro redactado por su visir, quien ha sido su preceptor y quien, además, es el hombre más poderoso del imperio. El libro de Nizam es escogido con estas palabras:

> Estos capítulos han sido escritos exactamente según mis deseos y no hay nada que añadir a ellos. Haré de este libro mi guía y seguiré sus preceptos.[35]

Sin embargo, un año después el sultán removió a su visir y aceptó la propuesta de su esposa principal de ordenar su asesinato. Pero el sultán mismo será asesinado pocos días después por hombres del ejército coludidos con otros antiguos aliados y colaboradores de Nizam. Con lo cual quedaba demostrado que la mejor forma de educar a los gobernantes con poderes absolutos es poner límites a estos poderes, más que intentar transmitirles valores y comportamientos cuya aplicación dependerá, finalmente, de su voluntad incondicionada. Por cierto, siete siglos antes, Calístenes, sobrino de Aristóteles, fue encarcelado y murió en el encierro por no aceptar la naturaleza divina de Alejandro el Grande, quien pretendía ser reconocido como hijo ya no de su padre Filipo, sino de Zeus. El mismo Alejandro que tuvo durante tres años a Aristóteles como su maestro. Así que o Aristóteles no había enseñado a su ilustre discípulo los peligros asociados a los delirios megalomaníacos del poder o Alejandro consideró que esta enseñanza no valía en su caso. La otra posibilidad —tan desalentadora como antigua en la historia humana— es que, en el enfrentamiento entre las razones del poder y las de la sabiduría, las primeras tienen normalmente más probabilidades de prevalecer.

El libro de Nizam pertenece a un género literario que emerge a mediados del siglo XI, en un contexto de fragmentación de la autoridad centralizada, en el corazón del mundo islámico. Un género que trata de conciliar los poderes regionales, que compiten por el poder y los consiguientes privilegios para las élites políticas, con la conservación de un Estado islámico unitario. Los numerosos textos de consejos para los reyes intentan armonizar la *realpolitik* con el *ethos* religioso, en tiempos en que el califato de Bagdad se encuentra en declive desde el punto de vista de su poder político efectivo, mientras busca conservar su autoridad religiosa y moral.[36] Pero, desde el principio de su texto (*Siyasat-nama*) —compuesto por cincuenta capítulos—, Nizam deja clara su intención de transferir al poder temporal del sultán virtudes religiosas que lo legitimen, restando porciones de autoridad espiritual al califa. Esta operación requiere revestir el poder profano del sultán de una capa de predestinación divina.

> En cada época y en todo tiempo Dios (que sea exaltado) escoge un miembro de la raza humana y, habiéndolo adornado y dotado de elevadas virtudes, le confía los intereses del mundo y el bienestar de sus sirvientes. Dios encarga esta persona de cerrar las puertas de la corrupción, la confusión y la discordia. Y le otorga una tal dignidad y majestad a los ojos y en el corazón de los hombres, que bajo su justo mando puedan vivir sus vidas en una seguridad constante deseando siempre que su reino continúe.[37]

No queda mucho espacio para la duda: los fieles deben al soberano (que cuida de su bienestar) una absoluta obediencia, así como el soberano se la debe a Dios. El poder absolutista en el presente queda consagrado con la sumisión del soberano a Alá. A fin de cuentas, islam significa justamente "sumisión". La *realpolitik* selyúcida establece sus raíces en la voluntad divina, pero Nizam asienta otra línea de legitimación, que consiste en afirmar la continuidad con soberanos y hombres de poder del pasado que dieron muestra de sabiduría y de justicia. Y aquí ya no importa si las referencias (históricas o legendarias) son musulmanas, descendientes del monoteísmo abrahámico o paganas, lo que

importa es el sentido de justicia que ennoblece el poder presente por su vinculación con reyes cuyos actos ejemplares se pierden en tiempos inmemoriales. Nizam llega hasta Artajerjes, rey persa del siglo v a. C., como arquetipo del monarca que protege a su pueblo. Ya se dijo que el libro de Nizam no puede considerarse una representación realista de su tiempo, sino una imagen transfigurada de sí mismo, sus tareas como visir y sus relaciones con el sultán. Sin embargo, en los pliegues de esta narración pueden entreverse los problemas, retos y dilemas de una época. El presente y el pasado idealizado permiten divisar fragmentos de una realidad envuelta en ropajes míticos, así como una necesidad de autocensura por parte del hombre poderoso, quien necesita mantener relaciones complacientes con otros hombres fuertes del imperio, especialmente con el sultán. Habrá que recordar lo obvio: Nizam es más un servidor de Malikshah (como lo había sido de su padre) que un funcionario del Estado. Y cuando intentó presentarse ante el sultán como funcionario del imperio este acto de orgullo terminó por costarle la vida.

El libro de Nizam expresa la tensión entre la historia selyúcida, de jefes tribales que quedan en una memoria inercial, y la figura de sultán que, considerando el origen persa de Nizam, tiende a asemejarse a los todopoderosos reyes sasánidas. Nizam vive esta tensión intentando establecer una prolongación, lo más fluida posible, sobre la solución de continuidad entre la cultura nómada, que asombrándose a sí misma se ha vuelto imperio, y un antiguo imperio sasánida, que persistió durante cuatro siglos y que ya desapareció, salvo en la memoriosa nostalgia de los pueblos conquistados por el islam.

¿Cuál fue la encomienda del sultán a los notables de la corte encargados de redactar un libro de gobierno? Pensar en las condiciones del país para encontrar aquello que estuviera fuera de orden en el diván, en la corte y en el palacio real; también estudiar lo que hicieron reyes anteriores, de tal manera que se pudiera reflexionar sobre lo que no se hacía o se hacía de forma inadecuada en la actualidad. La orden era perentoria: nada equivocado en el presente debe ser ocultado. ¿Cómo responde Nizam a esta

necesidad de revisar las prácticas de gobierno, enmendando aquellas que resulten equivocadas? En la mayoría de los cincuenta capítulos de su libro, la exposición sigue este procedimiento: después de la enunciación de algún precepto general de buen gobierno, continúa con la narración de historias o anécdotas en las que los soberanos del pasado mostraron vicios o virtudes que constituyen una enseñanza para el presente. El espíritu general de la obra es el de construir una fuerte y confiable máquina administrativa, presidida por el visir como *alter ego* subordinado del sultán.[38]

La idea general, que funciona como marco para multiplicidad de consejos, es que el rey y el islam son como hermanos cuya salud está íntimamente relacionada: si uno de los dos términos se tambalea, el otro está destinado a caer. Lo mismo vale en la relación entre religión y justicia. El visir llega a decirlo en forma contundente en el segundo capítulo, retomando las palabras de un sabio: "Un reino puede perdurar mientras sea irreligioso, pero no puede resistir en una realidad de opresión". La salud del reino depende de que sus funcionarios sean capaces y honestos. En el capítulo cuatro, Nizam insiste particularmente en los recolectores de impuestos, quienes deben exigir de los campesinos sólo lo justo y hacerlo con cortesía y en los tiempos fijados. Quienes no se comporten apropiadamente deberán ser castigados y una vez "despertados del sueño de su negligencia" ya no podrán ser recontratados. Para Nizam, el bienestar del pueblo depende de que el sultán sepa refrenar la mano de los funcionarios abusivos. Pero ¿cuáles deben ser las características de un sultán virtuoso? Debe tener buen aspecto, ser un hábil jinete (una reminiscencia del pasado nómada de los selyúcidas), tener una buena naturaleza, sentido de la justicia y valor, debe tratar bien a sus subordinados. Además, no debe ser rencoroso, envidioso, orgulloso, enojadizo, obstinado, tiránico o frívolo.[39] Como es evidente, Nizam piensa en un individuo ideal que probablemente nunca existió (o cuya existencia se da por hecho en la figura del sultán del momento), pero, también, supone que de las virtudes del gobernante depende la salud moral (o sea, la adhesión

general a la ortodoxia religiosa) y el bienestar del reino. Parecería entonces que la maquinaria institucional deseada debe ser más un subproducto de las características del individuo que está a la cabeza del imperio que el resultado de la eficacia de iniciativas concretas del aparato estatal o de los individuos y gremios. Nizam se mueve en dos direcciones no necesariamente convergentes: una es la que busca la solidez del reino en la sabiduría del gobernante; la otra reconoce medidas y acciones concretas de gobierno, con diversos márgenes de autonomía de los rasgos personales del sultán.

En esta segunda perspectiva se ubican dos propuestas o *desideratas*. La primera es la necesidad de un extendido cuerpo secreto de informadores que notifique al visir los abusos de los funcionarios y mercaderes deshonestos, o sobre los movimientos heréticos que puedan afectar la legitimidad del poder amenazando su estabilidad. La segunda, que ciertamente fue más un ideal que un dato concreto del reino, es que los funcionarios no sean muy ricos y que, además, les sea prohibido aceptar regalos que puedan condicionar sus decisiones. El propio Nizam, según testimonios de la época y estudios contemporáneos, no era muy coherente consigo mismo, ya que fue uno de los hombres más ricos del imperio. Dejemos hasta aquí los principios generales, que son recurrentes en varias partes del texto, y sigamos su contenido escogiendo algunas de las propuestas más interesantes de nuestro visir.

El imperio tenía, presumiblemente, dos fuentes mayores de abusos y arbitrariedades. Por un lado, los funcionarios persas, herederos culturales del antiguo régimen de absolutismo teocrático, quienes se sentían protegidos por el soberano frente a sus atropellos contra la gente común. Por otro lado, las propias familias selyúcidas, que, beneficiadas por el sultán, difícilmente se resistían a la tentación de aprovechar su nueva posición de poder para acumular grandes riquezas de campesinos y mercaderes, sintiéndose protegidas por los nexos de sangre con las mayores autoridades del imperio. El costo de lo anterior, percibe Nizam, es el riesgo de pérdida de la legitimidad del sultán como protector de la comunidad, lo que, en un mundo cruzado por maledicencias de corte, conspiraciones e intrigas, además de las amenazas externas, puede

dejar al sultán a merced de vientos cruzados fuera de control y sin la protección de sus súbditos. ¿Cómo evitarlo? El visir propone, en el tercer capítulo de su obra, que dos días a la semana sean empleados por el sultán para escuchar a todos aquellos que tengan quejas contra sus propios funcionarios y, de esta forma, devolver a la gente común lo que se le haya sustraído injustamente, además de enderezar los entuertos de su propia máquina de poder.

> El Señor del Mundo convoca a la corte a los querellantes y suplicantes ante sí y escucha sus palabras [y así] todos los opresores serán amedrentados y frenarán sus prácticas indebidas y ya no se atreverán a practicar injusticia por temor al castigo.[40]

Nizam añade haber escuchado que, en tiempos pasados, cierto rey, duro de oídos y desconfiado de sus intérpretes, dio instrucción de que los quejosos usaran vestimentas rojas para que él pudiera ubicarlos y convocarlos a expresar sus quejas en privado. Al mismo tiempo se prohibía a todos los demás usar vestimenta de ese color.

En el capítulo siguiente, Nizam aborda el tema de los colectores de impuestos, quienes se enriquecen indebidamente aprovechando su posición. Y, después de señalar el daño a la confianza hacia el rey y al bienestar de los campesinos, recurre a un cuento ejemplar para explicar más de lo que podrían hacer los dictados abstractos. Y he aquí la historia. Se cuenta de un rey del pasado, Bahram Gur, quien se dedicaba día y noche al entretenimiento, a la caza y a la bebida. Este rey encargaba todos los asuntos de su reino a su visir, quien, sin embargo, aprovechaba su posición para extorsionar a los súbditos. Llegó el momento en que todas las propiedades del reino, los pajes, las doncellas hermosas, las granjas terminaron por ser suyas. El resultado fue que los campesinos se empobrecieron, la nobleza emigró y nada entraba en la tesorería del reino. Y, cuando un enemigo se levantó contra Bahram Gur, éste descubrió que no tenía recursos para equipar a un ejército que defendiera su reino. A todos aquellos a quienes preguntó por qué las cajas del Estado estaban vacías le contestaban no saber la razón. Nadie hablaba por temor al poderoso visir. El rey meditaba desconsolado sin encontrar

una respuesta que explicara el origen de sus problemas. Una mañana, al salir el sol, montó en su caballo y se adentró en el desierto sin un destino preciso. Después de un buen trecho estaba sediento y no tenía a quién pedir socorro. Finalmente encontró a un pastor que cuidaba un rebaño de ovejas y quien, tras darle de beber y alimentarlo, le contó su historia. El pastor tenía un perro guardián que cuidaba a las ovejas y en el que depositaba su más plena confianza porque podía defenderlas enfrentándose incluso a diez lobos. De vez en cuando, el pastor iba a la ciudad por negocios y notaba, cada vez que volvía, que el rebaño iba reduciéndose. Llegó el momento en que, cuando el colector de impuestos vino a cobrar su cuota, el hombre no tenía con qué pagar. Fue así como se redujo a la condición de cuidador de las ovejas del colector. ¿Qué había sucedido? El pastor contó al sultán que un día de regreso de sus negocios había sorprendido a su perro en estrecha amistad con una loba. Después de aparejarse, el perro se había dormido, mientras la jauría de lobos atacaba a las ovejas y se alimentaba con ellas. El pastor decidió liberarse del perro infiel ahorcándolo en castigo.

El rey quedó asombrado al oír esta historia y reflexionando llegó a la conclusión de que su pueblo era como el rebaño del pastor y que su visir era el perro infiel. Pero la gente común seguía sin decirle la verdad por miedo a este último. El rey decidió anunciar que el visir había sido arrestado y a partir de ese momento, libres del miedo, muchos se acercaron a él para contarle las historias de cómo, bajo amenazas y chantajes, habían sido encarcelados y perdido todas sus propiedades. El rey convocó al visir y le reprochó sus acciones, diciéndole que debería haber cuidado el bienestar del pueblo y, en cambio, había traicionado su compromiso. Tenía la responsabilidad de equipar al ejército, y en eso había incumplido; debía mantener en orden la tesorería real con los recursos necesarios, y también esa tarea había sido infringida. Todos los bienes del visir fueron requisados y fueron devueltos a sus legítimos propietarios. Se vaciaron las cárceles y se descubrió que, de 700 presos, sólo veinte eran asesinos y ladrones, mientras que los demás habían sido víctimas de la codicia del visir. Finalmente, éste fue ahorcado, igual que el pastor ahorcó a su perro infiel. La moraleja de

Nizam era la siguiente: "En ningún momento el rey puede ser mal informado acerca de sus funcionarios".[41]

El capítulo cinco del *Libro del gobierno* establece que los asignatarios de tierras (*iqta*) pueden cobrar los impuestos a los campesinos de su distrito, pero sólo en la justa medida y garantizándoles la seguridad de sus propiedades, sus mujeres e hijos. De esta forma, los labriegos estarán satisfechos y el rey evitará castigos divinos después de su muerte. Aquí, una vez formulado el principio general, Nizam recurre a otra historia destinada a ilustrar el principio enunciado. Evidentemente *Las mil y una noches* son el canon narrativo y, al mismo tiempo, el formato en que se presenta un mensaje normativo en el mundo árabe y persa. Una anciana mujer es expropiada de su tierra por el comandante militar de su zona, quien quiere ampliar su jardín añadiendo el de la anciana, que, además, tiene un buen riego. La mujer pasa muchos meses reclamando que la tierra le sea pagada por ser su única fuente de sustento. Sin recibir justicia decide emprender un largo viaje hasta el palacio real y se aposta en el terreno de caza del rey, donde sabe que en algún momento éste aparecerá. Cuando eso ocurre, la anciana cuenta al soberano la injusticia sufrida. El rey envía a uno de sus pajes como espía a la región de la anciana para recolectar información fidedigna sobre el caso. Cuando la historia de la mujer es confirmada y se comprueban las grandes riquezas del comandante militar, el rey manda ejecutar al comandante, devuelve la tierra a la anciana y convoca a la corte a los nobles para informarles su decisión. Cuando éstos regresan a sus tierras dan instrucciones de que se pongan en orden todas las irregularidades y abusos que se hubieran cometido en su nombre, por temor a la reprimenda. El rey se queja con ellos de que las puertas de su palacio estén abiertas a los opresores, pero estén cerradas a los oprimidos. Y establece que se fije una campana en la entrada del palacio para que aquellos que sufran un abuso puedan tañerla y ser recibidas sus quejas. Siete años después, por primera vez, la campana es tocada, pero cuando los sirvientes acuden a ver descubren a un burro rascándose el lomo contra ella.

Evidentemente, Nizam tiene plena confianza en la virtud del ejemplo y en el sentido de justicia del soberano. Que esta confianza fuera excesiva queda demostrado por las grandes riquezas de los hombres de poder de su tiempo, sobre cuyo origen legítimo era posible alimentar una que otra duda. En realidad, ni el sultán asumía siempre la función ideal del defensor de los pobres, ni el ejemplo de severos castigos evitaba que los poderosos encontraran las formas para ocultar sus prácticas contrarias a los dictados del texto del visir. Entre las mil y una noches y los días correspondientes había evidentemente una brecha profunda.

En otras partes, el *Libro del gobierno* insiste en la necesidad de vigilar el comportamiento de jueces, predicadores, inspectores de pesos y medidas, prefectos de policía y alcaldes. Hago aquí algunas observaciones. Los jueces deben ser retribuidos según sus méritos, de tal manera que no tengan excusas para ser deshonestos e incluso, se añade, se vuelvan ejemplo a seguir. En la Persia preislámica, en algunos días del año, un súbdito podía levantar una demanda en contra del rey y, en estos casos, era especialmente importante que los jueces fueran imparciales y que tuvieran consciencia de que a los ojos de Dios no hay pecados más grandes que aquellos cometidos por el rey. Lo que no queda del todo claro es cómo era posible que un rey pudiera ser corrupto o tiránico, si en los primeros capítulos de su obra Nizam afirma que los reyes son escogidos por Dios entre los hombres de cualidades superiores.

El libro insiste en que el soberano debe convocar, una o dos veces por semana, a los doctores de la religión y escuchar sus consejos, su interpretación de las máximas del Corán y las historias de los sabios soberanos del pasado. Y en este contexto Nizam recuerda lo que decía un famoso estudioso de la época sobre los primeros califas abásidas: "El mejor de los gobernantes es aquel que se rodea de hombres de conocimiento, y el peor de los eruditos es aquel que busca la compañía del rey".[42] ¿Cómo no glosar que, a pesar de los siglos —y especialmente en los países en desarrollo, donde son menores las posibilidades del ejercicio independiente de la sabiduría—, los eruditos siguen estando poderosamente atraídos

por la autoridad política, con la aspiración de convertirse en consejeros del príncipe? El visir tenía consciencia de que quien tiene el poder necesita la sabiduría para administrarlo con prudencia y capacidad, pero sabía también que los sabios que buscan la compañía del rey probablemente lo hacen por ver satisfecha su vanidad u obtener beneficios personales. En el mismo capítulo octavo, el autor —quien, recordemos, era uno de los hombres más ricos del imperio— cita lo dicho por el sabio Luqman:

> El hombre no tiene mejor amigo en este mundo que el conocimiento; el conocimiento es mejor que la riqueza ya que uno tiene que cuidar su riqueza, pero el conocimiento cuida de uno.[43]

Acto seguido se recurre a otra anécdota para ilustrar la necesaria benevolencia del gobernante hacia el pueblo que gobierna. En tiempos de hambruna, un grupo de pobladores se dirige a Omar, octavo califa de la dinastía Omeya, con estas palabras:

> Oh comandante de los fieles, hemos consumido nuestra carne y sangre en la hambruna y nuestras mejillas se han vuelto amarillas y no tenemos bastante para comer. Necesitamos acceder a tu tesoro y por eso queremos saber si el tesoro pertenece a Dios, a ti o a los sirvientes de Dios. Si pertenece a los sirvientes de Dios es nuestro; si pertenece a Dios, Él no lo necesita; si es tuyo, entonces, como dice el Corán (12.88), "Dios recompensará a los que hacen limosna".[44]

El califa, conmovido, respondió: "Haré lo que ustedes me piden". Esto confirma nuevamente que un soberano absoluto puede ser un autócrata, pero, según Nizam, no puede dejar de ser benevolente hacia sus súbditos.

Que el bienestar del pueblo dependa del soberano es corroborado algunas líneas después, donde se lee:

> Una de dos, o el rey es consciente de la opresión y la extorsión que ocurren en el campo, o no está enterado. Si sabe lo que ocurre y no hace nada para prevenir o remediar la situación es que él mismo es un opresor como aquellos

que son aquiescentes. Si no sabe lo que ocurre entonces es negligente e ignorante.[45]

En el capítulo 24, el visir aconseja al sultán que su ejército esté compuesto por diversas razas. Si la tropa pertenece a una misma etnia carece de celo y es propensa al desorden. En cambio, si el ejército es plurirracial, en la batalla cada grupo competirá para preservar su honor y evitar que pueda decirse de alguna etnia que es floja en el combate. Y, así como hay que mantener la competencia entre los combatientes al servicio del imperio, hay que usar el miedo hacia los gobernantes de reinos que sólo recientemente han aceptado someterse al sultán. Una forma para ello es obligar a un hijo o hermano de estos gobernantes a permanecer como rehén en la corte. Así nadie se atreverá a rebelarse. El mismo recurso fue aplicado en el Japón Tokugawa para que el shogun garantizara la estabilidad frente a varios señores feudales cíclicamente levantiscos.

Una característica peculiar del imperio selyúcida, en la que Nizam siente la necesidad de insistir considerándola una pieza esencial, es la esclavitud, que implica la educación de los esclavos, desde jóvenes, en distintas funciones en la corte o en el ejército. Una esclavitud que no excluye —al contrario, contempla formalmente— la movilidad social de los sujetos que muestren su mérito y lealtad al sultán, con lo cual podrán convertirse en emires, verse asignados al gobierno de una provincia o asumir puestos de alta responsabilidad en el ejército. Nizam recuerda que el hijo de un esclavo llegó, incluso, a ser sultán, y termina el capítulo 27 con los versos de un poeta anónimo:

Un esclavo obediente es mejor
que trescientos hijos;
éstos desean la muerte del padre,
Aquél una larga vida a su señor.[46]

En el capítulo 33, el visir aconseja que frente al error de un alto funcionario se evite la deshonra de la degradación y que se le haga notar que su error fue perdonado, siempre y cuando ese mismo error no se repita. En caso de reincidir, en cambio, el responsable deberá ser expulsado definitivamente de la comitiva de honor del rey.

Nuestro autor anota que los méritos de los subordinados (y de los súbditos) deben ser reconocidos y premiados. Y, para reforzar el argumento, narra una anécdota relativa a un antiguo rey de Persia, Nushirwan el Justo. Montado en su caballo y con su séquito, el rey iba de caza. Cuando pasó por la orilla de una aldea vio a un anciano de noventa años que plantaba un joven nogal. Nushirwan se asombró porque el anciano tendría que esperar al menos veinte años antes de recoger los frutos de la planta, así que le preguntó si esperaba vivir tanto como para comerlos. El viejo respondió: Otros han plantado y nosotros hemos cosechado. El rey, complacido por la respuesta, le regaló mil dírhams. Esta anécdota, apuntemos al margen, renueva su actualidad en tiempos en que, frente a un amenazador deterioro ambiental, el desarrollo de nuevas responsabilidades transgeneracionales adquiere un carácter de urgencia.

En la recta final de su trabajo, en el capítulo 41, Nizam fija algunos principios acerca de la asignación de responsabilidades a los funcionarios. Su opinión es que debe evitarse la atribución de dos tareas a un mismo hombre, ya que una de las dos será desempeñada de manera ineficiente. Y al revés, cuando una tarea es asignada a dos hombres, ocurrirá que los dos inculparán al otro por la omisión y el trabajo en cuestión quedará eternamente sin cumplirse. Nizam señala que ocurre a menudo que a un hombre se le asignen varias ocupaciones sin considerar su capacidad y pericia para desempeñarlas adecuadamente. Cuando esto ocurre se debe a la ineptitud del visir y a la negligencia del sultán. Mientras tanto, hombres capacitados y deseosos de servir quedan desempleados e inactivos en sus casas. En esos casos, cuando uno es empleado y diez quedan inactivos, la responsabilidad es del visir. En ese mismo capítulo, Nizam alerta sobre no emplear seguidores de sectas

heréticas, como los ismailíes, y se muestra contrario a utilizar los servicios de judíos, cristianos, zoroastrianos y miembros de otras religiones, manifestando una intransigencia que, sin embargo, en su acción de gobierno no mostró, ya que mantuvo relaciones cordiales con chiitas y otras sectas o religiones. En su texto, el visir defiende la identidad turca y clama contra la penetración, en la administración, de individuos que en momentos de turbulencia podrían mostrarse desleales hacia una dinastía de origen turco. Y menciona un episodio en que se rechazó emplear a un chiita diciéndole: "nosotros matamos a las serpientes, no las alimentamos".[47] Esto hace pensar en cierto carácter oscilante en la actitud de Nizam hacia la diversidad religiosa. Habrá que recordar su cercanía con Omar Khayyam, el matemático, astrónomo y poeta persa, a quien se le construyó un observatorio astronómico en Isfahán que condujo a la reforma del calendario. Khayyam, ciertamente, no era santo de la devoción de los religiosos más ortodoxos de la época debido a su mayor cercanía a la ciencia que a la fe, además del disgusto que provocaban sus cuartetas, que mostraban una clara irreverencia a la religión. Algunos versos de estas cuartetas serán suficientes para ilustrar el punto:

> Mi religión no incluye blasfemia ni oración
> [...]
> Corriste hasta el confín del horizonte: nada
> furtivo te escondiste en casa: también nada
> [...]
> Dame la copa. Aquellos que beben vino al alba
> ni piensan en mezquitas ni esperan paraísos.
> [...]
> Ni musulmán, ni hereje, ni laico, ni pío,
> Sin razón ni verdad, sin principios ni asertos.[48]

Acercándose al final de su obra, Nizam deja en libertad una ultrajante misoginia que, tal vez, estuviera dictada por la sorda lucha de sucesión, en la que Terken Khatun, la última esposa de Malikshah, intentaba convencer al sultán de nombrar a su hijo como

heredero. Inicialmente, el sultán se mostró contrario, misma posición de Nizam: ambos privilegiaban la descendencia de su otra esposa, Zubaida Khatun. Debido a ello, Terken entabla una lucha definitiva contra Nizam, quien es considerado, por su influencia sobre Malikshah, como el principal obstáculo a su deseo de ver, cuando llegue el momento, a su hijo en el lugar de su padre. La corte imperial se vuelve un avispero de conspiraciones, rumores y calumnias cuyo blanco principal es el propio Nizam. Terken intenta desprestigiar a Nizam ante los ojos del sultán, lo que finalmente conseguirá. En ese ambiente envenenado se explica (al menos en una buena medida) el contenido del capítulo 42, donde Nizam afirma que las mujeres, cuyo velo cubre sus facciones, disponen de una inteligencia parcial y que, cuando alguna esposa del soberano adquiere gran influencia sobre éste, el resultado inevitable es la "desgracia, la infamia, la discordia y la corrupción".[49] Nizam sabe que su lealtad y entrega al imperio es cuestionada, así que trata de defenderse como puede, llegando a atribuir a Eva, que convenció a Adán a comer la manzana de la sabiduría, todas las desgracias del mundo. Percibe que, como un buitre, el peligro revolotea sobre su cabeza. En el epílogo del libro advierte que está a punto de viajar con el sultán a Bagdad y, en el caso de que no volviera, insta a Malikshah a no dudar de su fidelidad y a leer "constantemente" el libro que contiene proverbios, ejemplos de sabiduría, interpretaciones del Corán, historias de los profetas y anécdotas de reyes ilustrados del pasado.

Sin embargo, la relación con el sultán se ha cuarteado definitivamente. Terken instiló en Malikshah la duda de que Nizam se creía incluso más poderoso que él. Y, cuando el sultán escribió a su visir esperando que éste hiciera un ejercicio de humildad y sumisión, obtuvo una respuesta cargada de orgullo que terminó por convencerlo de que la única solución era liberarse de Nizam, creando las condiciones de su asesinato a manos de uno de los sicarios fanatizados de la secta ismailí.[50] ¿Qué había sucedido? El sultán envió a Nizam una nota en la que le preguntaba si creía ser su asociado en el sultanato. La respuesta del visir fue algo similar a un

suicidio; un brote de orgullo que expresaba sin velos la verdad, pero una verdad que era temerario pronunciar explícitamente al sultán, dominado por la sospecha que su esposa le había transmitido acerca del excesivo poder del visir. Esto contestó Nizam:

> Aquellos que planean los destinos y determinan el hado han conectado mi turbante con tu corona enjoyada. La estabilidad de uno depende del vigor del otro y la perpetuidad de uno depende de la administración del otro.[51]

Es probable que Nizam se hubiera cansado de mimetizarse, y jugar a la defensiva, para complacer el ego de su soberano, en un ambiente saturo de intrigas acerca del excesivo poder del visir. Un poder que se había acumulado gracias a la lucidez y la amplia visión de Nizam, así como al hecho de que el sultán dedicaba gran parte del tiempo a actividades que poco o nada tenían que ver con la toma de decisiones, grandes y pequeñas, para la buena marcha del imperio. Nizam describió la situación con una sintética y escabrosa exactitud. Un descuido fatal, un ejercicio que, con su perspicacia, sabía que no era aconsejable frente a un sultán que pretendía ver confirmado su poder absoluto y exclusivo.

UNA NOTA FINAL

Nizam murió a los 74 años, víctima de las conspiraciones e intrigas de un conflicto sucesorio. Había construido una máquina administrativa que, considerando el pasado selyúcida y el momento histórico, tenía cierta eficacia, y con las Nizamiyya había establecido las bases para dotar al imperio de funcionarios y religiosos comprometidos con la estabilidad de su sistema de gobierno. Sin embargo, estos indiscutibles logros no fueron suficientes para protegerlo del vendaval de pasiones y ambiciones desencadenadas en el círculo íntimo del sultán. Por paradójico que sea, los éxitos de una vida prepararon su fracaso final, levantando las envidias y los recelos que lo condujeron ante la navaja del asesino. Pero su figura sería celebrada en los siglos posteriores, y varios autores llegan a

afirmar que el esqueleto institucional armado por Nizam perduró en el mundo islámico incluso después de la caída del imperio selyúcida a manos de los mongoles, y hasta el siglo xx. ¿Cuáles fueron estas aportaciones de nuestro visir? En primer lugar, el absolutismo reforzado por el estrecho vínculo con la religión y amortiguado por la visión del soberano como dispensador de justicia y atento vigilante de los comportamientos opresivos hacia la población de parte de sus funcionarios. Otro elemento consiste en las Nizamiyya, escuelas coránicas destinadas a consolidar una homologación cultural, tanto entre los funcionarios como entre los religiosos. Y, finalmente, el uso de un cuerpo disimulado de vigilantes con la tarea de sondear comportamientos sociales potencialmente peligrosos para el poder central. Si hacemos síntesis de estos diferentes elementos tenemos un absolutismo compasivo de bases teocráticas, con penetrante control en todos los ganglios de la sociedad. Y, curiosamente, todo esto hace pensar, por una asociación libre de ideas, en el Irán contemporáneo. Nizam, tal vez, anticipó realmente el futuro, como sostienen sus exégetas islámicos, y lo hizo con una curiosa combinación entre el pasado sasánida, que reaflora en una satrapía, ahora islámico-chiita (los shah, cuya última encarnación sería Mohamed Reza Pahlevi), y el control directo del gobierno por parte de los clérigos (como ha ocurrido desde 1979). En todo caso, el perímetro de lo históricamente posible parecería oscilar entre un despotismo centralizado, vagamente modernizador, con cobertura clerical, y un despotismo ejercido directamente por los clérigos chiitas, los ayatolas, guardianes de la fe y la conexa moralidad, complementada, con los aparatos de seguridad del Estado.

Pero dejemos en un rincón estas observaciones que nos desvían hacia tentadoras generalizaciones metahistóricas y volvamos a pisar terreno más firme. A pesar de que en la edad de oro de la cultura islámica el pensamiento de origen helenístico llegara a los intelectuales musulmanes, no parece que se filtrara entre ellos, ciertamente no en Nizam al-Mulk, ninguna idea que tuviera alguna cercanía con el reconocimiento de la autonomía de la sociedad, o con conceptos, aunque vagamente, democráticos. En ese sentido, no es del todo asombroso que se considere a Nizam el pensador

más relevante en la cultura turco-islámica hasta la actualidad.[52] Un estudioso turco contemporáneo, después de enlistar los principios éticos contenidos en el *Libro del gobierno*, no tiene dudas en afirmar que todos ellos están recogidos en la Gaceta Oficial turca de 2005.[53] Lo que implica afirmar una sustancial afinidad entre Nizam y el presidente turco Recep Tayyip Erdogan, en un uso manifiestamente propagandístico de la figura de Nizam.

Nizam es una criatura de su tiempo. Y esto significa que su imaginario político se mueve en un espacio delimitado por el modelo de centralismo despótico de antiguas raíces sasánidas y un despotismo islámico en que se cruza una fe combatiente con la necesidad de un Estado organizativamente sólido. Sin embargo, entre despotismo de bases teocráticas y eficacia en la gestión del aparato estatal la relación no es necesariamente tan fluida como Nizam parecía creer, lo que lo conduce a moverse en un espacio fatalmente contradictorio, que terminará por empujarlo hacia una muerte violenta. Queda expresado en forma dramática el callejón sin salida al que la historia de su tiempo lo encaminó.

A pesar de lo anterior, también es cierto que la obra de gobierno de Nizam fue inspirada por dos lineamientos con potencial de desarrollo abierto hacia el futuro. Dos presencias, a veces evanescentes y otras veces palpables. La primera fue la búsqueda de la eficacia del aparato estatal, de tal manera que no dependiera, estrictamente, de las ocurrencias o los caprichos del gobernante. Donde la eficacia no es una dimensión técnicamente neutra, sino el punto donde convergen justicia social y legitimación del poder político. La segunda fue la (relativa) tolerancia religiosa para evitar fracturas y sectarismos capaces de desestabilizar cualquier logro institucional. En ese sentido, y sin olvidar su gravitación cultural hacia una autocracia teocrática, Nizam ha sido un arquetipo —si bien recurrentemente traicionado— en el universo cultural islámico.

MAQUIAVELO: REPÚBLICA COMO FIN, SEÑORÍA COMO MEDIO

UN PENSADOR POLÍTICO Y SU CIUDAD

El periodo de la actividad política y literaria de Maquiavelo (entre la última década del siglo XV y las primeras tres décadas del siglo sucesivo) coincide con el momento más alto del Renacimiento, cuando Florencia es el foco cultural y artístico más brillante de Europa. Pero, al mismo tiempo, esta ciudad es el centro político de un Estado regional que encarna un retardo histórico frente a los nuevos tiempos, que ven la consolidación inicial de los Estados nacionales en otras partes de Europa —como en Francia, España e Inglaterra—. A pesar de que el Mediterráneo se encuentra en las primeras fases de su decadencia económica de largo plazo, frente al empuje de los comercios atlánticos,[1] Florencia es un centro de gran vitalidad, en el que la banca y la manufactura de la lana ocupan un lugar privilegiado. Así que haber nacido allí le da a Maquiavelo un punto de observación excepcional, incluso a través del reconocimiento de la no sostenibilidad de los estados regionales frente a los grandes poderes nacionales que despuntan en el resto de Europa.

En contraste con la injusta y, sin embargo, arraigada tradición que ve a Maquiavelo como una figura siniestra, propia de un Renacimiento italiano poblado de ardides y conspiraciones (que hace

pensar en los Reinos Combatientes de China entre los siglos V y III a. C.), Maquiavelo era una personalidad que unía la aguda percepción de los contrastes políticos y de las relaciones de fuerza de su época con una naturaleza mordaz y el gusto por la ironía punzante, libre de toda sentenciosa solemnidad. Poco antes de su muerte, vio en sueños a un grupo de personas harapientas y pías que caminaban hacia el paraíso, y a otro grupo de caballeros eruditos, pulcramente vestidos que discutían animadamente mientras se encaminaban al infierno. Y nuestro autor confesaba a sus amigos no tener duda alguna en escoger este último grupo, aunque el costo fuera el averno. Ese espíritu heterodoxo y socarrón se confirma en sus comedias, especialmente en *La Mandrágora*, donde hace mofa de la credulidad de un rico mercader y desnuda la mezquindad de los prelados, que ocultan debajo de sus latinajos una codicia apenas disfrazada entre mentidos sermones.

En *El príncipe*, su obra más conocida, escrita en la segunda mitad de 1513, Maquiavelo estudia las señorías de su tiempo como la mayor posibilidad para construir un Estado que pueda proponerse la tarea de la unificación italiana, lo que colocaría al país en las condiciones de competir, política y económicamente, con los otros Estados nacionales europeos. En esta opción política hay una idea implícita: el pueblo, que, aunque podría haber protagonizado una empresa unitaria sobre bases republicanas, seguía prisionero de las tradiciones exclusivistas de las ciudades mercantiles de la Baja Edad Media. Los principados, las monarquías hereditarias o de reciente formación, se presentaban así como la mejor opción que compensaba la falta de un pueblo con tradiciones comunes y un *ethos* proyectado hacia horizontes nacionales. Si bien había muerto seis años antes de la redacción de *El príncipe*, Cesare Borgia, condotiero e hijo del papa Alejandro VI, es visto por el florentino como el prototipo del señor que convierte sus ambiciones en un diseño político potencialmente capaz de trascender los límites urbano-regionales de la época. El Valentino (así era conocido Cesare Borgia por ser duque de Valentinois, en el suroriente de Francia) perderá, con la muerte de Alejandro VI, los apoyos del Estado

Vaticano, quedando reducida su aventura política a un episodio sin consecuencias permanentes en la historia de la península.

Maquiavelo es dolorosamente consciente de la debilidad de una Italia fragmentada, sobre todo a partir de 1494, cuando Carlos VIII de Francia cruza los Alpes y entra con su ejército en la península. Desde entonces, Italia se convierte en territorio de enfrentamiento entre Francia y España, con Carlos I, que será Carlos V, emperador, luego de la muerte de su abuelo Maximiliano en 1519. La España imperial finalmente se volverá potencia dominante tanto en el sur de Italia como en el Milanesado en los siglos posteriores. Frente a estos acontecimientos, que indican la impotencia italiana ante la penetración extranjera, Maquiavelo expresa la angustia de un país que no puede convertirse en nación alrededor de un Estado unitario. Burckhardt escribió:

> De cuantos especularon con la empresa de la constitución de un Estado [italiano], Maquiavelo es, sin comparación, el más grande de todos. Capta siempre las fuerzas en juego como algo vivo, […] plantea las alternativas acertadamente y con grandeza, y procura no engañarse a sí mismo ni engañar a los demás.[2]

La vida pública de Maquiavelo se entrecruza con las vicisitudes de su ciudad, que pasa de un régimen republicano al dominio de los Medici y, de ahí, a una nueva, efímera, república en 1527, año de la muerte de Maquiavelo, para volver poco después al dominio de la poderosa familia —que se proyectará sobre los tres siglos siguientes —. Como político y escritor, Maquiavelo es un hijo destacado (difícilmente podríamos decir predilecto) de su ciudad. Y por eso es oportuno un breve recuento del contexto en que se despliega la vida del autor de *El príncipe*, libro fundamental en la reflexión política occidental y, sin embargo, un texto mal leído (y peor comprendido) por sus contemporáneos y por las muchas generaciones posteriores. Tal como su libro emblema, Maquiavelo tendrá una vida azarosa, durante la que será repudiado por los Medici, que retornan al poder en 1512, interrumpiendo su carrera política iniciada catorce años antes. También será repelido por la República, restablecida en 1527,

que lo consideraba poco fiable por sus intentos, sustancialmente frustrados, de acercamiento a los Medici en el último periodo de su vida.

Pero retomemos la historia desde los orígenes de lo que podríamos considerar la protomodernidad de Florencia. Como otras ciudades italianas, la ciudad toscana se vuelve una comuna mercantil a partir del siglo XII. Las murallas perimetrales no le impiden la proyección internacional de su tupida red de intereses mercantiles y financieros. Los talleres artesanos de la ciudad compran paños de lana, en Flandes y en las ferias de Champagne, que serán teñidos y acabados, generando importantes utilidades. Desde ahí arranca un nuevo trayecto en que la burguesía mercantil asume un doble reto: el de controlar a los belicosos señores feudales del campo aledaño (el *contado*), lo que permitirá asentar el dominio sobre las otras ciudades toscanas, y excluir del poder urbano a la nobleza de orígenes aristocráticos. Con el pasar del tiempo, Florencia afirma su autoridad sobre las ciudades circundantes (Fiesole, Pisa, Siena, Lucca, Prato, Livorno y otras), mientras experimenta formas de gobierno en las que la aristocracia mercantil, basada en corporaciones artesanas y bancarias (las *artes* desde el siglo XIII), se dota de instrumentos de organización y regulación de los negocios y define nuevos modos de asociación y representación en el gobierno de un Estado territorial florentino que se extiende más allá de los límites urbanos. Tanto los magnates como los trabajadores están excluidos del inédito sistema de representación política. Estos dos grupos, al no poder ser miembros de las corporaciones de oficios (que fijan normas comunes para actividades afines en lo concerniente a horario de trabajo, salarios y calidad de los productos), tampoco son reconocidos como ciudadanos, con los derechos asociados a esta condición. Una república burguesa en sus trabajosos ensayos germinales está formándose aquí. En lo que atañe a los magnates (la nobleza que, a menudo, establece alianzas matrimoniales con el *popolo grasso*, la alta burguesía, al que se contrapone el *popolo minuto*), los Ordenamientos de Justicia de 1293-1295 ponen estrechos límites a su poder político y a los signos exteriores de su prestigio social. Para los delitos de algún miembro

de estas familias se establece que grupos armados de la comuna se encarguen de destruir sus palacios y torres en la ciudad y en el condado, como medida para obtener de esa nobleza de tradición guerrera la docilidad y sumisión hacia el poder de la burguesía mercantil encargada del gobierno.[3] A partir de estas leyes, sostiene Salvemini, uno de los mayores historiadores italianos del siglo pasado, puede fijarse el comienzo legal del pueblo, que incluye a la alta y la baja burguesía. Alrededor de 1300, Florencia es la mayor ciudad italiana, con cien mil habitantes, mientras Milán y Roma apenas llegan a cincuenta mil. En ese tiempo, la ciudad reconocía siete artes mayores y catorce artes menores. Entre las primeras descollaban las artes de la Calimala (agrupación de mercaderes), de la lana y los banqueros. Entre las segundas, estaban los carniceros, zapateros, panaderos, vinateros, la manufactura de espadas y corazas, etcétera. Y, naturalmente, las artes mayores tenían un peso mucho mayor en las instituciones de gobierno frente a las otras.

La revuelta de los *ciompi* —el estrato más bajo de trabajadores del arte de la lana—, que estalla en el verano de 1378, lleva a este proletariado urbano a controlar la ciudad durante seis semanas: una comuna de París de quinientos años antes. La reacción de la aristocracia mercantil, aliada con las artes menores, es brutal y restablece su poder con un baño de sangre.[4] En lo que sigue, el *popolo grasso* y los magnates se acercan recíprocamente con dos objetivos esenciales: mantener bajo control las tensiones sociales y hacer frente a la amenaza externa de los Visconti de Milán, quienes buscan extender su poder en el centro de Italia. Algunas importantes familias del *popolo grasso* son expulsadas de la ciudad (entre ellas los Medici) debido a sus simpatías —dictadas por la necesidad de apoyo de los estratos bajos de la población— hacia los representantes de las artes menores. Entre estos vaivenes políticos, Florencia busca dotarse de un sistema de gobierno coherente con las necesidades de los *grandi di popolo*, las familias de la nueva oligarquía florentina de orígenes plebeyos.[5] Se afirma aquí una novedosa fisiología sociopolítica en la que ya no es el poder el que controla la riqueza sino lo contrario: acto fundador de una edad

moderna que tiene, en el capitalismo incipiente, su base material. La ciudad es, en ese tiempo, una república, pero ciertamente no es una democracia. Y en lo que vendrá después no será ninguna de las dos cosas, ya que, a partir de mediados del siglo XVI y hasta la unidad italiana, las tendencias previas serán trabadas por la afirmación de la señoría, en la forma del Gran Ducado de Toscana (hasta mediados del siglo XVIII bajo los Medici y, desde ahí, bajo los Habsburgo-Lorena), y por la incapacidad de los otros poderes regionales italianos de encabezar un rumbo conducente al cumplimiento del antiguo anhelo de la unidad política de la península. La modernidad económica, en sus primeras manifestaciones, no empuja la realización de una política más avanzada como Estado nacional. Esa impotencia terminará por dificultar la continuación del mismo proceso de modernización económica y el sentido social de pertenencia a una entidad política unitaria. En distintos momentos, desde la Baja Edad Media, Florencia tuvo formas republicanas que envolvían y protegían el dominio de una oligarquía mercantil que controlaba realmente el poder urbano-regional. Esa misma oligarquía, imposibilitada para asumir un proyecto político más allá de sus intereses económicos inmediatos, terminó por replegarse en la defensa de éstos, lo que implicó perder el impulso innovador originario. El rasgo dinámico de la riqueza, que requería nuevas formas de poder político —tanto en el caso de Florencia como de las otras ciudades italianas—, acabó por reducirse a un poder local proyectado a la protección de sí mismo, sin relación con un impulso económico de mayores horizontes geográficos, que se fue apagando progresivamente.

Los Medici encarnan, como pocas familias de la aristocracia mercantil de nuevo cuño, los logros económicos y los límites políticos que impidieron asumir el reto de la transformación de un poder regional hacia espacios políticos nacionales. La familia Medici, originaria del Mugello, pocos kilómetros al norte de Florencia, tendrá en la figura de Cosme al patriarca con el cual, desde las primeras décadas del siglo XV, se establecen los cimientos de la preeminencia económica (asociada a la actividad bancaria en relación con la curia romana) y la urdimbre de alianzas con la pequeña burguesía y las

clases medias florentinas, en contraste con las familias aristocráticas de viejo cuño. Estas últimas (encabezadas por los Albizzi) logran, en 1433, desterrar a Cosme por traición durante un año, bajo el pretexto de su cercanía con Francesco Sforza de Milán. Pero, cuando, después de su dorado exilio en Padua y Venecia, Cosme regresa a Florencia se vuelve la figura política central gracias a sus relaciones y alianzas matrimoniales, al uso discrecional del poder para apoyar o castigar a sus allegados y adversarios, y gracias también a un perfil de filántropo y mecenas. En su papel de patrocinador de las artes, Cosme apoyará a ilustres eruditos como Marsilio Ficino, a pintores como Paolo Uccello y a arquitectos como Filippo Brunelleschi. Éste último realizará en 1436, con su ayuda financiera, la empresa de la imponente Cúpula de Santa María del Fiore. Desde 1443, el poder de Cosme se amplía progresivamente, plegando en propio beneficio las leyes de la ciudad. Se rodea de fieles y clientes que sostienen su creciente penetración en los ganglios del poder. Observando la estrategia de Cosme a la luz de casos políticos contemporáneos, podría establecerse cierta afinidad con experiencias populistas latinoamericanas, donde políticas de subsidios y ayudas varias a sectores sociales medio-bajos funcionan como palancas para obtener el sostén social a regímenes autocráticos de bases populares. No por casualidad en su tiempo se hablaba de Cosme como de un rey sin corona. A su muerte, en 1464, su hijo Pedro resultó políticamente irrelevante en la historia florentina y dejó, a su vez, dos hijos, Lorenzo y Giuliano. El último sería asesinado en la famosa conjura de los Pazzi (en 1478), rica familia aristocrática recelosa del creciente poderío de los Medici. Así que, como en una dinastía real, Lorenzo sucede a su padre y se convierte, antes de su muerte temprana a los 43 años, en una figura de fama europea: Lorenzo el Magnífico. Con él se fortalece, aún más, el carácter señorial y carismático de una comuna cuyas instituciones fueron originalmente diseñadas para dar representación a las diversas corporaciones de oficios. Pocos antes de la muerte de Lorenzo (y por su invitación), llega a Florencia Girolamo Savonarola, monje dominico que pronto captura, con sus enfebrecidos sermones puritanos, la admirada atención de amplios sectores de población,

incluidos los jóvenes Miguel Ángel y Maquiavelo, y el no tan joven Botticelli. En sus reprimendas contra la frivolidad de las costumbres de su tiempo, el monje denuncia la corrupción medicea y las formas de existencia al servicio del dinero y el poder, que desvaloran la verdadera vida después de la muerte. Además Savonarola dirige sus afilados dardos contra la depravación y la avidez de bienes materiales de la corte papal. Como en las órdenes mendicantes de la Baja Edad Media, también aquí hay un intento de reforma puritana de la Iglesia católica que, sin embargo, no cuajará.

Siglos después, Thomas Mann imagina un encuentro entre Lorenzo de Medici y Savonarola. En una obra teatral, reconstruye el enfrentamiento del espíritu mundano y moderno del primero, contra la visión profética y rigorista del segundo. Reportemos un pasaje de ese diálogo imaginario, porque la agudeza del escritor alemán ilustra sagazmente el contraste entre los dos personajes históricos. Uno de ellos ve a Florencia como la reencarnación de la antigua Atenas, mientras el otro la ve como una promesa frustrada de resurgimiento de Jerusalén.

Dice Savonarola dirigiéndose a Lorenzo:

> Usted ha acrecentado en la tierra todas las tentaciones […], ha corrompido al pueblo incitándolo a creer en la infame mentira que paraliza el deseo de salvación […] y a esto ha llamado arte.

A lo cual contesta Lorenzo:

> ¿Usted dice que el espíritu y la belleza se oponen? [Y a propósito de Florencia] Su fama, su gloria se deben precisamente a que nuestra época y nuestra ciudad adoran la orgullosa individualidad […]. Ese espíritu que anuncia usted es la muerte.[6]

Pero dejemos la ficción, donde la imaginación a veces logra reconstruir el pasado mejor que los documentos históricos, y regresemos a la *verità effettuale*, como decía Maquiavelo. Aquí nos topamos con el acontecimiento que representa un giro en la historia italiana para los siglos sucesivos. Como ya se dijo, en 1494 Carlos

VIII entra en Italia para asumir el control del reino de Nápoles. Inicia así la rivalidad franco-española para asegurar el mando sobre varias zonas de la península, y se activa una geometría variable en la alineación de los poderes regionales itálicos a una u otra de las potencias extranjeras, lo que profundizará aún más sus preexistentes enemistades. El rey de Francia debe cruzar Toscana para llegar a Nápoles y Pedro II de Medici, quien había tomado el lugar de su padre Lorenzo (muerto dos años antes), le otorga al monarca varias posesiones florentinas en Toscana, con el fin de obtener la benevolencia del invasor y evitar el saqueo de la ciudad. Sin embargo, esas concesiones producen el rechazo de la población de Florencia, que se levanta contra los Medici, obligando a Pedro II a abandonar la ciudad, con lo cual llegan a término seis décadas de dominio mediceo y se abren nuevamente las puertas a un gobierno republicano, menos condicionado por el poder carismático de una sola familia. Es en estos momentos que el joven Maquiavelo es escogido como secretario de la segunda cancillería florentina, encargada, entre otras cosas, de las relaciones diplomáticas.

Aprovechando el desorden político, la ciudad de Pisa se rebela al control florentino, lo que supondrá, en los quince años siguientes, un continuo enfrentamiento militar que concluirá en 1509 con la rendición de la ciudad rebelde. Se restablece el poder del *Consiglio Grande* (de tres mil miembros), el cual aprueba o rechaza las leyes propuestas por el órgano ejecutivo de la ciudad, una Señoría compuesta por nueve miembros, seis de las artes mayores, dos de las artes menores y el gonfalonero (magistrado supremo), quien, desde 1502, será elegido a perpetuidad, como el *doge* en la República veneciana. Muy pronto, Maquiavelo muestra sus habilidades de negociador y embajador informal de la República, en un momento en que su ciudad necesita moverse con una mezcla de cautela y astucia para evitar los peligros de poderes regionales en lucha, que construyen equilibrios precarios en permanente mutación. En 1512, con apoyo papal, los Medici, quienes conservan en Florencia grupos de partidarios, retornan al poder. La influencia medicea no se limita a Florencia, ya que un hijo de Lorenzo el Magnífico será papa con el nombre de León X (quien excomulgaría a

Lutero) entre 1513 y 1521, y un hijo de Giuliano (hermano del Magnífico, asesinado en 1478) también será papa, con el nombre de Clemente VII, entre 1523 y 1534.[7] De ahí que Maquiavelo vea la Florencia medicea como una fuerza potencialmente capaz de guiar a la península hacia la ansiada unidad política. En realidad, los Medici no mostrarán ningún interés en asumir la arriesgada tarea que Maquiavelo hubiera querido asignarles. Y así, saltando a través de las fechas clave en la historia peninsular llegamos a 1527, cuando Roma experimenta el brutal saqueo por parte de las tropas de Carlos V. Este acontecimiento revela la debilidad de los poderes regionales que, con sus conflictos recíprocos, hacen posible la penetración extranjera. En ese mismo año muere Maquiavelo, cerrando, simbólica y realmente, las perspectivas de la unidad italiana durante tres siglos y medio.

Italia, que en la edad de las comunas mercantiles, desde el siglo XII, había ocupado un lugar destacado en el contexto europeo (experimentando nuevas formas económicas y políticas para emanciparse del antiguo mundo feudal), pasa a una edad señorial que amplía el horizonte político y territorial de las ciudades mercantiles hacia poderes regionales. Sin embargo, en el tránsito, la nueva oligarquía recupera ciertos aspectos de la Edad Media en los condados. Las nuevas clases dirigentes urbanas adquieren tierras en las que tienden a comportarse en forma similar a los viejos señores feudales. Con ello se activan fuertes sentimientos de rivalidad entre las ciudades prósperas y sus campiñas aledañas, cargadas de impuestos y con importantes áreas dominadas por la pobreza y relaciones sociales premodernas. Florencia es emblemática, ya que a los campesinos del condado, aunque paguen impuestos, no se les concede la ciudadanía, con sus conexos derechos, mientras las ciudades sujetas a Florencia (especialmente Pisa) lo son más por la fuerza que por un sentido de comunidad territorial de intereses. No sólo Italia está fragmentada entre potencias regionales rivales, sino que además estas potencias están divididas en su interior. Al margen, en la península no ocurrirá nada parecido a la revuelta contra el dominio español en Flandes y las Provincias Unidas, entre

1568 y 1648, cuando burguesía, aristocracia y pobladores rurales se unieron hasta conseguir la independencia de las siete provincias que hoy conocemos como Países Bajos.[8]

Los cinco mayores poderes regionales de la península en tiempos de Maquiavelo son los Estados pontificios, el Reino de Nápoles, la República de Venecia, el Ducado de Milán y la República señorial de Florencia. Estas entidades, en casi permanente conflicto recíproco y con sus variables alianzas entre ellas y con España, Francia o el Sacro Romano Imperio, protagonizan la vida política italiana entre la segunda mitad del siglo xv y la primera mitad del xvi. Con la paz de Lodi, en 1454, termina la guerra entre Milán y Venecia (con Florencia aliada de Milán) y Alfonso V de Aragón (aliado de la ciudad lagunar y del emperador Federico III). La paz de Lodi ocurre un año después de la caída de Constantinopla a manos de los turcos, lo que sugiere a Venecia, que ve amenazado su control del Adriático meridional, la firma del necesario tratado para no verse comprometida en dos frentes de conflicto. Las cuatro décadas posteriores a 1454 son consideradas un tiempo de paz, y lo son, aunque sólo parcialmente. Cada uno de los poderes regionales mayores dispone de una constelación de dominios menores, entre los cuales había repúblicas, señorías y pequeñas entidades políticas. Los Estados Pontificios, por ejemplo, controlan las señorías de Romaña, la de la familia Este en Ferrara o el ducado de Urbino de los Montefeltro. Esta fragmentación favorecerá alineaciones variables y la persistente impredecibilidad de los comportamientos políticos, con los consiguientes cambios en el control de diferentes partes del país, como en el caso del Reino de Nápoles, que pasa de los aragoneses a los angevinos, para quedar posteriormente bajo el control de la Corona española[9] hasta la ocupación napoleónica. A comienzos del nuevo siglo el sistema de alianzas se ha alterado y Florencia (que firmó la paz de Lodi) ahora considera a Milán y a Venecia como sus mayores enemigos. En efecto, Venecia apoya a Pisa, que se ha rebelado al control florentino. A fines del siglo xv, con Carlos VIII en Italia, la relativa paz posterior a Lodi se rompe, con lo que se abre un periodo de nuevas alianzas con Francia y España (los Valois y los Habsburgo),

que se contienden el derecho a afirmar su dominio en diversas partes de la península. Miguel Servet, teólogo, físico y médico español condenado a la hoguera por herético en 1553, en la virtuosa Ginebra calvinista, entre burla y seriedad escribió acerca de Italia:

> Búrlanse los napolitanos de los cálabros, los cálabros de los ápulas. De todos éstos los romanos, de los romanos los etruscos, de los cuales a su vez, búrlanse otros, y aun de todos los demás mortales se burlan los italianos, los desprecian y llaman bárbaros, siendo ellos, sin embargo, presa ya de los españoles, ya de los galos, ya de los germanos.[10]

Detallemos algunos episodios que ilustran la variabilidad de la situación política en la época. Más de medio siglo antes de que Servet escribiera lo anterior, en 1500, los reyes de Francia y de Aragón sellaban un acuerdo secreto para repartirse el Reino de Nápoles. Luis XII de Francia debería haberse quedado con la ciudad de Nápoles y los Abruzos, mientras Fernando de Aragón tendría Apulia y Calabria. Y, si retrocedemos más en el tiempo, en 1434, Florencia, aliada a Venecia, se lanzaba contra el Ducado de Milán por el control de Romaña. A fines de siglo, Florencia combatía contra Venecia —que había sostenido a la Pisa rebelde al control florentino —. En 1508, la Liga de Cambrai unió a Francia, el Sacro Romano Imperio y el papado en contra de las posesiones en tierra firme de Venecia, pero después de los éxitos iniciales, el papado y Venecia se aliaron contra Francia, que fue expulsada de Italia en 1512. Sin embargo, en 1515 los venecianos se aliaron con Francia para recuperar los territorios anteriormente perdidos. El año anterior, en 1511, se había formado la Liga Santa entre Estados Pontificios, España, el Imperio y Venecia, en contra de Francia. Florencia no se suma a la Liga Santa y permanece del lado de Francia. La ciudad temía que la consolidación del poder papal en Romaña la pondría bajo presión por el sur y por el norte. Además, siendo Julio II, el papa guerrero, cercano a los Medici, la República florentina temía el retorno de esta familia, con el consiguiente debilitamiento de sus instituciones. Por su parte, Francia intenta organizar un concilio en Pisa para destronar al papa guerrero, lo que pone a Florencia en una

posición delicada, ya que Pisa era formalmente parte de la República florentina, y su apoyo a Francia habría convertido a Florencia en enemigo explícito del papado. La ciudad no se podía permitir esta situación. De ahí que Maquiavelo fuera enviado a Francia para tratar de convencer a Luis XII de que la guerra no era en su interés. Sin embargo, el monarca francés sigue en su empresa y es derrotado, lo que, en un efecto dominó, produce también la caída de Florencia en 1512 y el retorno de los Medici al control de la ciudad, mismo que mantendrán hasta 1527.

Hemos puesto el lector al borde de un serio dolor de cabeza con la somera narración de los caóticos acontecimientos de una historia que puede decirse italiana sólo en el sentido de que se desarrolló en el territorio peninsular. En los quince años entre 1512 y 1527, Maquiavelo es expulsado de la vida política activa, salvo, y sólo parcialmente, desde 1518, cuando le son asignadas tareas menores por los Medici, además de la redacción de una historia de Florencia y un proyecto de Constitución para la ciudad, del que nos ocuparemos más adelante. Pero si bien con el retorno al poder de los Medici se interrumpe la actividad política de Maquiavelo, a partir de ahí nace un hombre inédito, que conquistará fama mundial en los siglos sucesivos; será ahora el escritor que reflexiona sobre el arte del gobierno, tanto en los principados como en las repúblicas, inspirándose en el ejemplo de la antigua República romana.

El novel escritor siente su alejamiento de la política activa como una mutilación de su propia identidad, y así lo escribe en una famosa carta a Francisco Vettori (su amigo y embajador de Florencia en Roma), el 9 de abril de 1513:

> La fortuna ha hecho que, como no sé discutir ni del arte de la seda ni del arte de la lana, ni de las ganancias ni de las pérdidas, me toca razonar del Estado, y necesariamente tengo que hacer voto de quedarme callado o hablar de eso.[11]

En estas palabras debe señalarse el tono displicente, apenas disimulado, acerca de una actividad económica que se mide mezquinamente con los signos de más y menos, frente a la dignidad de la política, que se ocupa de los altos destinos del Estado y de

pueblos enteros. La suya es una situación lamentable: o calla, renunciando a sí mismo, o habla, arriesgando su vida a manos de los Medici, quienes desconfían de él por haber sido funcionario del régimen anterior y por no pertenecer ni a la nobleza de nacimiento ni a la aristocracia de los negocios. Maquiavelo es un hombre del pueblo, servidor de una república que defenestró a los Medici. Con su retorno al poder, éstos conservan la forma republicana, aunque la vacíen de su contenido, como un régimen plegadizo a la influencia del poder dominante.

Maquiavelo había entrado en la política de su ciudad a los 29 años, en 1498, cuando fue nombrado secretario de la segunda cancillería (una posición importante, pero no determinante en la política de la República), lo que, por cierto, ocurrió pocos días después de la ejecución de Savonarola.[12] El dominico, quien cuatro años antes había sido cabeza espiritual del nuevo régimen republicano, fue procesado y torturado con la anuencia de la Señoría y ante el enviado del papa. Posteriormente, Maquiavelo también será nombrado miembro de los Diez Magistrados encargados de la guerra. Este tema será una constante en la reflexión de nuestro autor, quien toda su vida expresó una persistente crítica hacia la costumbre, propia de su época, de contratar tropas mercenarias y capitanes de ventura. En 1506, sería encargado de reclutar la milicia (voluntaria) de la República, la cual, a decir verdad, no tuvo un desempeño destacado en los años siguientes.

Su primer viaje fuera de la península, en 1500, fue a la corte de Luis XII para zanjar un asunto enojoso: la intervención de Francia, en apoyo de Florencia, frente a la Pisa rebelde. Los mercenarios a las órdenes del rey francés se habían comportado indisciplinadamente y habían sembrado el desorden a las puertas de Pisa, replegándose y dejando la ciudad igual a como la habían encontrado. Pero los franceses argumentaban que la falta del dinero prometido por Florencia había producido la indisciplina entre las tropas. Maquiavelo es enviado para desactivar ese problema, que amenazaba con debilitar el sostén francés a su ciudad. El secretario de la segunda cancillería volverá otras dos veces a Francia para

tratar de componer asuntos espinosos que afectaban a la República. Maquiavelo entendió ahí el anacronismo del Estado regional florentino ante el poderío nacional francés, con el que no era fácil negociar dada la desproporción de fuerzas económicas y militares. Apenas hubo regresado a su ciudad, Maquiavelo es enviado a Pistoia —ciudad sometida a Florencia desde hacía más de dos siglos— para tratar de entender el caos que vive la ciudad, envuelta en conflictos sangrientos entre las familias más acaudaladas. El caos amenaza con extenderse, suscitando que poderes externos (como el de César Borgia, quien ya ha conquistado varias ciudades en Romaña y en el norte de Toscana) pudieran desafiar el poderío regional de Florencia. César Borgia había sido nombrado duque de Romaña en 1501, y Maquiavelo, por encargo de la República, se reúne con él en la ciudad de Urbino, apenas conquistada a los Montefeltro (al margen, viene a la mente el famoso cuadro del duque Federico de Montefeltro pintado por Piero della Francesca) por el Valentino. La misión durará cuatro meses, durante los cuales Maquiavelo, de 33 años, queda fascinado por la personalidad decidida de su interlocutor, quien tenía entonces 27 años. Maquiavelo informa a la Señoría que el Borgia es un hombre de grandes ambiciones y con la capacidad de alcanzar los objetivos que se propone.[13] El arrojo del personaje, su astucia y su capacidad para usar medios crueles en la consecución de sus objetivos, lo convierte, a los ojos de Maquiavelo, en el modelo ideal del príncipe capaz de crear las condiciones para expulsar a los bárbaros de Italia (o sea, a los no italianos) y dar al país una identidad política unitaria. A partir del año siguiente, con la muerte de Alejandro VI, el principal apoyo del Valentino, éste, en opinión de Maquiavelo, comete errores de ingenuidad frente al nuevo papa, que lo llevarán poco después al revés definitivo de sus ambiciones. No se puede hacer aquí un recuento de las misiones diplomáticas de nuestro autor, salvo mencionar sus viajes a Roma, España y Alemania para negociar con el emperador Maximiliano en 1508.

Habiendo acumulado un conocimiento notable de la política europea gravitante sobre el Mediterráneo, y habiendo desarrollado

agudas observaciones en torno a las relaciones de fuerza entre las potencias nacionales y regionales de su tiempo, Maquiavelo quedó sinceramente sorprendido cuando fue excluido por los Medici de la actividad política. Creía que su patrimonio de observaciones y deducciones podía ser puesto al servicio de cualquier señor de Florencia que estuviera interesado en consolidar el Estado regional y, eventualmente, proyectarlo, con pasión y realismo, hacia un horizonte nacional. Evidentemente, los Medici no estaban a la altura de las ambiciones de poder que, según Maquiavelo, podrían haber acariciado. Y tampoco estaban dispuestos a prestar oídos a sus consejos.

EL INTELECTUAL RENACENTISTA

Maquiavelo expresa un pensamiento complejo, a pesar de la aparente simplicidad de su presentación. La lectura de sus textos es fluida. El escritor no parece querer alejarse nunca de la realidad inmediata, que le impone la necesidad descriptiva a partir de la que se establecen las bases de sus deducciones. Su ingenio, al mismo tiempo vigoroso y sutil, se resiste a toda generalización que no tenga, en el presente o en la historia, un fundamento concreto. Sin embargo, a pesar del empirismo, su mismo naturalismo histórico (la idea de que determinadas acciones siempre producen las mismas consecuencias, dada la inmutable naturaleza humana) constituye una especie de común denominador que le permite construir un conjunto ordenado de postulados que, a primera vista, pueden parecer incomparables. La complejidad reside en que ese factor común está lejos de ser evidente. En Maquiavelo coexiste el reconocimiento de que la libertad es condición de solidez de cualquier sistema político con la idea de que puede no haber alternativas a un principado en que la libertad pasa a un segundo nivel de prioridad frente a la ineludible necesidad de la eficacia del Estado. La república es la función objetivo de nuestro autor, pero frente a una república ineficaz es preferible una señoría idónea para construir instituciones estables que permitan avanzar hacia objetivos

de gobernabilidad y de representación unitaria de intereses distintos. El respeto de las leyes, sobre todo por parte de aquellos que las han emitido, es esencial y, sin embargo, el conflicto social (que supone el cuestionamiento de las leyes existentes) es condición para una república sana, con instituciones sólidas. El temor de los gobernados hacia el gobernante es necesario, sostiene Maquiavelo, pero, si el temor se convierte en odio, en una malquerencia que condiciona los comportamientos de cada uno, ninguna institución (señorial o republicana) puede asentarse en el tiempo. En otros términos, aunque el florentino declare su simpatía hacia la antigua República romana, convertida en modelo para la actualidad, sigue presente en él un problema de oportunidad; una cuestión que requiere el cuidadoso análisis de las condiciones del presente. A pesar de su discurso rigurosamente analítico, nuestro autor no siempre explica si detrás de sus razonamientos prevalece su preferencia hacia la república (justificada por la solidez secular de las instituciones romanas) o por la consideración de las circunstancias concretas de la realidad actual. De ahí, la complejidad, abierta a conclusiones no siempre lógicamente predecibles, de un pensamiento que oscila entre la mirada a un pasado paradigmático y las complicaciones de su propio tiempo. Aunque el político y pensador florentino rechace toda especulación basada en el deber ser, como la postulación de una naturaleza humana distinta de la que es (en su visión), y declare su apego a la *verità effettuale*, su razonamiento viaja normalmente en un doble carril, entre la necesidad de garantizar instituciones sólidas y un criterio de oportunidad condicionado por el equilibrio variable de las circunstancias, de las fuerzas en conflicto, del momento. O de una serie de factores imponderables, a los que se refiere como la fortuna: el *mare incognitum*, del que la virtud del gobernante no puede prescindir y donde sus proyectos pueden acelerarse con viento en popa o naufragar ominosamente. Iniciativas políticas de signo opuesto pueden tener los mismos efectos, como se explica en el capítulo XX de *El príncipe*, y "no es posible dar una regla fija", lo que impone mantener un estricto apego a la situación concreta para discernir la opción deseable.

Maquiavelo no teoriza fuera de la historia pasada o de aquello que su mirada le muestra en el presente, sino que describe circunstancias diferentes e intenta establecer una taxonomía de regímenes políticos y de realidades sociales concretas que le permitan establecer marcos específicos para delimitar los perímetros de validez y eficacia en el comportamiento del gobernante, quien es, en última instancia, su mayor preocupación. A pesar de los cambios de acentuación en su obra, entre 1512 (cuando comienza su diáspora de la política activa y comienza su actividad literaria) y 1527 (al final de su vida), ésta es la constante: él no le habla a un lector indefinido sino a los gobernantes de su tiempo, indicándoles la forma en que pueden proyectarse a la recuperación de un pasado glorioso consolidando el poder, lo que supone una dirección de marcha ineludible: la unidad política de la península, para lo que se requiere la superación de patriotismos localistas y mezquinos, así como la expulsión de los "bárbaros" (España, Francia y el emperador del Sacro Romano Imperio) de las tierras de una antigua civilización que debe ser puesta en condiciones de renacer. Digamos de paso que el objetivo de la unidad nacional no se cumplirá sino hasta más de tres siglos después (sin referencia a la antigua Roma, salvo durante el fascismo), y con las inevitables consecuencias en términos de factores de atraso heredados como lastre inercial sobre la sucesiva historia italiana.

El método de Maquiavelo, apunta Isaiah Berlin, es una "mezcla de empirismo, observación, conocimiento histórico y sagacidad, antes de Galileo y de Bacon".[14] Un siglo antes de Berlin, Francesco De Sanctis había escrito: "Niccolò prepara a Galileo". Pero Maquiavelo va más allá del empirismo deductivo de la observación científica moderna y, como escribía De Sanctis una década después de la tan esperada unidad e independencia política italiana:

> El hombre, como Maquiavelo lo concibe, no tiene la cara extática y contemplativa de la Edad Media y tampoco la cara tranquila e idílica del Renacimiento. Tiene la cara moderna del hombre que opera y trabaja alrededor de un objetivo [que es] el patriotismo, la gloria, la grandeza, la libertad de la patria.[15]

Aunque el florentino mostrara alguna cautela en evitar que sus escritos produjeran reacciones adversas por parte de los poderosos, quienes habrían podido instrumentar sus sugerencias, le resultaba difícil ocultar su espíritu anticlerical, antiimperial y antifeudal. Entre estas coordenadas, que muestran a contraluz el espíritu moderno, se desarrolla su pensamiento. Con este bagaje se movió por el mundo en el tiempo en que fue diplomático informal de la república florentina. Su tarea profesional consistía en la angustiosa búsqueda de estrategias que garantizaran la sobrevivencia de la ciudad frente a poderes que, por mucho, la sobrepasaban. Nada más extraño a él que el retiro a una soledad contemplativa, a una pasividad política que lo forzara a una búsqueda de la verdad en los recónditos rincones de su ser. En eso también está la modernidad que su trabajo intelectual anuncia como vínculo del individuo con su tiempo más que con las verdades eternas de la fe.

Aquí se intentará reflexionar alrededor de la obra, universalmente reconocida y repudiada, de un hombre que, con *El príncipe* —primer fruto literario, escrito en el asfixiante apartamiento de la vida y de los conflictos de su adorada ciudad—, inauguró una asombrosa aventura intelectual que duraría apenas catorce años y condicionaría el pensamiento político de los siglos venideros. *El príncipe*, por cierto, se publicó cinco años después de la muerte de su autor. Como se dijo, la frontera entre el Maquiavelo político y el escritor ocurre en 1512, con el regreso a Florencia de la familia Medici, cargada de rencores por su exilio de dieciocho años. Luego de su encarcelamiento, Niccolò, de cuarenta y tres años, se establece en sus posesiones rurales cerca de Florencia. Su estado de ánimo se refleja vívidamente en una famosa carta a un amigo Francisco Vettori del 10 de diciembre de 1513, cuando la redacción de *El príncipe* se encontraba en su etapa final. He aquí la descripción de una jornada de nuestro autor:

> Me levanto a la mañana con el sol y me voy a cierto bosque de mi propiedad que estoy haciendo cortar, donde me quedo dos horas revisando el trabajo del día anterior […]. Abandonado el bosque, me voy a una fuente, y de ahí a un terreno donde tengo tendidas mis redes para pájaros. Llevo un libro conmigo,

> Dante o Petrarca […]. Me traslado después a la vera del camino de la hostería, hablo con los que pasan […]. Después de comer regreso a la hostería: ahí están el hostero, y habitualmente un carnicero, un molinero, dos panaderos. Con estos me encanallo todo el día […]. Cuando llega la noche, regreso a casa y entro en mi escritorio, […] y apropiadamente vestido entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres donde […] no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos por su humanidad me responden; y no siento por cuatro horas molestia alguna, olvido todo el afán, no temo a la pobreza, no me asusta la muerte.
>
> […]
>
> A dedicarlo [*El príncipe*] me impulsaba la necesidad que me oprime, porque yo me consumo inútil, y no puedo estar así mucho tiempo sin volverme por la pobreza despreciable, además del deseo que siento que estos señores Medici empiecen a emplearme, […] porque si después [de leer mi obra] no me los gano me daría lástima a mí mismo.[16]

Para escapar de la pobreza, material y espiritual, Maquiavelo sólo concibe una posibilidad, ser contratado por los nuevos dueños de Florencia. Algo inevitable, apunta él con un dejo de inmodestia, si los Medici tuvieran la bondad de leer su obra.

Maquiavelo se refería a Giuliano II de Medici, hermano del papa León X, quien, no tendría esta bondad. Finalmente, *El príncipe* será dedicado a Lorenzo II, nieto de su glorioso ancestro del mismo nombre. Pero, para su mala suerte, ninguno de los dos hombres, casi con seguridad, leerá ese pequeño gran libro. La obra, según una antigua tradición no exclusivamente occidental (como vimos en el caso de Nizam al-Mulk), pertenece al género del arte del gobierno destinado a los príncipes que asuman la responsabilidad de gobernar. Si en la antigüedad grecorromana estos trabajos tenían una clara función moralizadora, con *El príncipe* esta función se reorienta a una descripción descarnada de las tareas del gobernante, ante una realidad presentada sin embelecos moralistas. Para señalar la audacia del giro heterodoxo de la obra será suficiente mencionar que también Erasmo de Róterdam, contemporáneo de Maquiavelo, se cimentó en un manual de gobierno, destinado a Carlos V, cuyo mismo título (*Educación del príncipe cristiano*) sugiere un propósito

moralizador que traiciona el espíritu más mundano y desenfadado del *Elogio de la locura*. En su obra, Maquiavelo pone al príncipe frente a las duras realidades que debe encarar, y lo hace sin adularlo ni embellecer verdades incómodas que pueden ser impermeables al recetario moral cristiano. En otros términos, nuestro autor tiene el valor de mostrar cómo entre la realidad de su tiempo y los preceptos de la fe exista un hiato que no puede colmarse con buenas intenciones. Con la terquedad de quien aprendió, a lo largo de década y media de actividad político-diplomática, los difíciles dilemas para sostener el poder de Florencia en un mundo de equilibrios inestables, entre fuerzas desafiantes, Maquiavelo siente como una intolerable hipocresía usar sermones enaltecedores al servicio de decisiones que deben tomarse en contextos donde política y fe no son sustancias homologables. Y acepta el desafío de describir una realidad que incomoda a las almas cándidas, quienes esconden el mundo y sus solicitaciones bajo virtuosos panegíricos que pueden salvar el alma, pero difícilmente podrán hacer lo mismo con el Estado.

En la dedicatoria del libro a Lorenzo II de Medici se encuentra una frase reveladora: "Para conocer bien la naturaleza de los pueblos, es necesario ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo". Esta afirmación puede parecer anodina, pero, ciertamente, está lejos de serlo. En la realidad social, donde cohabitan visiones e intereses distintos, no existe una verdad absoluta, puesta fuera de la compleja trama de resonancias de estos mismos intereses y visiones. El pueblo se entiende cuando se le gobierna y se busca evitar la ingobernabilidad, mientras el gobernante es comprensible cuando se le mira desde las necesidades, más o menos satisfechas, de la población. Y entre las dos perspectivas no hay puntos de equilibrio.

Maquiavelo fue un alto funcionario del gobierno republicano de Florencia que, en sus escritos (sobre todo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*), manifestó una explícita preferencia hacia ese sistema de gobierno. ¿De dónde viene entonces que su primera obra fuera dedicada a los principados, es decir, a una forma de monarquía que puede ser hereditaria o adquirida por la virtud o

la fortuna de su iniciador? Es que, en la realidad italiana entre fines del siglo XV e inicios del siglo XVI, el pueblo, que venía de un glorioso pasado comunal —donde la protomodernidad se manifiesta entre una nueva centralidad de dinero, comercios de larga distancia, innovación y rechazo de los privilegios feudales—,[17] había agotado su empuje transformador. Sólo quedaba el príncipe de los nuevos Estados regionales como figura con algún potencial de cambio. Federico Chabod lo dice con aguda nitidez al describir una realidad en que los notables avances culturales y artísticos del Renacimiento no impiden el estancamiento de la pasión colectiva:

> El príncipe seguía siendo el único punto firme en que se apoyaba la vida regional, y para agigantar el relieve de su individualidad se sumaba otro hecho de enorme importancia: el progresivo agotamiento de la capacidad política de las clases comunales […]. Allí donde nos pareciera encontrar, al primer vistazo, un retorno a la capacidad organizadora de la masa, nos encontramos con la turba confusa, no con el pueblo.[18]

Para Maquiavelo el príncipe es un repliegue obligado frente al retroceso de las posibilidades ofrecidas por las condiciones históricas concretas. Naturalmente podría decirse que *El príncipe* es la forma con la que nuestro autor solicita empleo —antes a Giuliano II y después a Lorenzo II de Medici—, pero esta explicación es demasiado estrecha y está en contraste con el hecho de que algunos años después el mismo Maquiavelo rechazaría un empleo de la familia romana de los Colonna, quienes, por cierto, le ofrecían un sueldo fabuloso.

> Maquiavelo nunca había deseado ser el consejero de ningún príncipe, el que fuese, por anhelo de poder o de dinero, sobre todo si tal cargo significaba vivir en una corte: siempre había deseado, con todas sus fuerzas, hacer algo importante por Florencia [y por la Italia de sus anhelos] y recibir honores por eso, y el recuerdo de sus conciudadanos, acaso con algún dinerillo en el bolsillo para quitarse algún antojo, vivir bien y asegurar un futuro decente a sus hijos e hijas.[19]

Con su famosa dedicatoria, Niccolò buscaba un empleo público, por decirlo con lenguaje moderno, que le permitiera volver a la política activa, pero eso no significa que no fuera dolorosamente consciente del retroceso de la presencia popular, que sólo dejaba la alternativa de las señorías como fórmula para construir un Estado sólidamente cimentado, capaz de acercarse al objetivo anhelado de la unidad política de Italia.

EL PRÍNCIPE, LOS *DISCURSOS* Y OTROS ESCRITOS

La primera obra de Maquiavelo es un manual de realismo político en la que se asoma, aquí y allá, un anhelo de sostén popular y de buenas leyes, a pesar del esfuerzo por convencer a los Medici del rigor de un análisis destinado a conservar y ampliar el poder de su familia. En ese librito, idealismo y realismo se fusionan y se separan, con el efecto de no permitir al lector alcanzar un estado de reposo final asociado a la afirmación de alguna verdad definitiva. Están siempre presentes los casos en que un argumento que parecía indiscutible es cuestionado por algún ejemplo histórico o contemporáneo que lo pone nuevamente en discusión revelando la incómoda complejidad de lo real.

En los primeros capítulos, el autor se dedica a diseñar una taxonomía de las formas del poder, y dice que todos los Estados son repúblicas o principados y que estos últimos, objeto de su interés, son hereditarios o nuevos. Pero su atención se dirigirá, sobre todo, a los de reciente creación. Tono y estilo corresponden a una escritura rápida y puntillosamente precisa —como un Lineo traspasado de la botánica a la política—, donde la mirada va de los acontecimientos políticos que involucran a Luis XII, a Venecia o a Milán en la historia reciente de Italia, hasta ampliar la visión para incluir a Roma y a Grecia antiguas, y de ahí a Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo, vistos como príncipes que llegaron al poder por su virtud, en lugar que por la fortuna. El realismo descriptivo (que no deja aflorar las preferencias del autor) se mantiene en el capítulo V, donde se muestran las distintas formas en que un príncipe puede afirmar su

dominio sobre "Estados que están acostumbrados a vivir con sus propias leyes y en libertad".[20] Con toda evidencia, Maquiavelo hace prevalecer la *realpolitik* sobre su inclinación republicana, dando consejos al príncipe sobre cómo afirmar su poder sobre la república conquistada. Sin embargo, poco después, en el capítulo IX, el autor establece que, en cualquier dominio:

> Se encuentran dos humores: por un lado, el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por los grandes, y, por el otro, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo; de estos dos contrapuestos apetitos nace en la ciudad uno de los tres efectos siguientes: o el principado, o la libertad, o el libertinaje.[21]

Es fácilmente deducible que libertad es sinónimo de república, y está contrapuesta al principado. Ya veremos en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* cómo esta visión conflictiva es para Maquiavelo el rasgo propio de las instituciones democráticas. Pero en *El Príncipe*, para hacer aún más clara sus encubiertas simpatías republicanas, acto seguido sostiene:

> Además de esto, no se puede —con honestidad y sin causar injusticias a otros — dar satisfacción a los grandes, pero sí al pueblo, porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido.[22]

Abramos un paréntesis en la lectura que cuatro siglos después hará Antonio Gramsci de *El príncipe*. Los dos aspectos de la argumentación maquiaveliana —el decisionismo del príncipe y la aspiración popular a no ser dominado— se funden en uno solo, la "voluntad colectiva", que el propio príncipe encarnaría (o debería encarnar), sobre todo en el último capítulo de la obra, donde se exhorta a los Medici a guiar la lucha por expulsar a los "bárbaros" de la península y a realizar la unidad política italiana. Más allá de la extrapolación de Gramsci, en la que un "nuevo príncipe" ya no podrá ser una persona sino un partido político, fundador de un nuevo Estado (observaciones condicionadas por una combinación del

pensamiento de Lenin y de Sorel), hay en Gramsci una percepción del "carácter dramático" de una argumentación que muestra su "eficacia artística" en un libro que no es un tratado sino el manifiesto de un hombre de acción que llama a la acción. Gramsci justamente contrapone a Maquiavelo a los pensadores del gobierno de la Edad Media y del Humanismo renacentista.[23] En efecto, Maquiavelo no parte de la moral cristiana para derivar de ahí corolarios políticos que sean congruentes con ella, sino que hace el camino opuesto: reconoce descarnadamente las ineludibles necesidades del gobierno (que suponen eficacia y gobernabilidad) para considerar *después* si son más o menos coherentes con la moral cristiana.

Volviendo a *El príncipe*, en los capítulos IV y XIX se encuentra una sorprendente dicotomía entre dos formas de gobierno de los principados. Por un lado, están aquellos en los que el gobierno está en manos de un príncipe y de algunos notables nombrados por él como sus funcionarios, por el otro, el príncipe gobierna rodeado por una nobleza hereditaria que ejerce el poder sobre sus súbditos, y cuya autoridad no depende directamente del príncipe. En el primer caso estaría Turquía; en el segundo, Francia. A través de esta simple distinción nos topamos con la anticipación de aquello que deberá esperar hasta Karl Wittfogel, más de cuatro siglos después, para ser definido como "despotismo oriental". Si en este sistema, el gobierno es directo y depende, en última instancia, del príncipe, en la realidad occidental (de la que Maquiavelo considera a Francia como un modelo), el gobierno es indirecto, en el sentido de que la nobleza supone una división del poder, donde la voluntad del príncipe necesita medirse con espacios de potestades que adelanten la partición de poderes propios de la modernidad política del Occidente. Incluso aquí el florentino no puede traicionar su atadura a la política activa y a través de algunas deducciones concluye que: Estados como el de Turquía son difíciles de conquistar pero fáciles de conservar, mientras en Estados como el de Francia vale lo contrario, ya que siempre es posible "encontrar descontentos" dispuestos a aliarse con un poder exterior y, por la misma razón, será arduo mantener un gobierno sólido en medio de tantos poderes

(relativamente) autónomos. Claramente, Maquiavelo proyecta la realidad italiana en el espejo francés. En el capítulo XIX añade una ficha al mosaico de sus observaciones. Francia es un ejemplo de buen gobierno, ya que ahí existe un Parlamento con la autoridad para contener "la ambición y la insolencia de los poderosos".[24] Pero va más lejos viendo en la existencia del Parlamento un factor de estabilidad ya que, dado el resentimiento del pueblo hacia la aristocracia, el Parlamento evita que el rey se responsabilice de medidas que, favoreciendo a la nobleza, habrían alimentado el rencor del pueblo, mientras que favoreciendo al pueblo habrían acarreado la inquina de la nobleza.

En el capítulo XII se establece un rasgo común a todos los Estados (sean nuevos, viejos o mixtos) con instituciones sólidas. La fórmula es sencilla y será repetida en sus obras posteriores: "buenas leyes y buenas armas". Del primer término del binomio, nuestro autor ya ha indicado algunas pistas de su reflexión. Del segundo término se ocupa aquí. Para Maquiavelo, la seguridad ante agresores externos encargada a los capitanes de ventura (los *condottieri*) y a las tropas mercenarias es irremediablemente precaria. Ambos sujetos, combatiendo por dinero y sin identificación patriótica con aquellos que los contratan, simplemente no son confiables. En un primer ejemplo se establece un puente entre pasado y presente: "Roma y Esparta permanecieron durante muchos siglos armadas y libres. Los suizos están armadísimos y gozan de absoluta libertad".[25] Insistiendo en el presente se menciona el ejemplo de Francesco Sforza, quien fue pagado por Milán para guiar el combate contra los venecianos y, cuando venció, se alió con ellos para someter a los milaneses. Ciertamente, Maquiavelo aún tenía bajo la mira a los mercenarios a las órdenes del rey francés por combatir bajo las murallas de Pisa y que, en el momento crítico de la batalla, se habían retirado sin aprovechar su superioridad contra la ciudad que se había levantado contra el dominio florentino. Para él los mercenarios son valientes con el amigo y cobardes con el enemigo. Los príncipes prudentes, dice llevando su discurso a consecuencias extremas, prefieren perder con tropas propias que ganar con tropas

ajenas. Y, volviendo a la historia antigua, sostiene que la caída del Imperio romano dio inicio cuando Roma "empezó a tomar a sueldo a los godos". La seguridad frente a amenazas externas sólo puede garantizarse con milicias propias, no profesionales, y sobre eso escribirá una obra a la que nos referiremos más adelante.

Llegamos así al punto que ha causado, a lo largo de mucho tiempo, las más encendidas calumnias a la obra de Maquiavelo, y que ha hecho del maquiavelismo el neologismo que, en variedad de idiomas, indica las artimañas y embustes de alguien que pretende realizar fines inconfesados. Habrá que decir que el autor de *El príncipe* nunca pronunció la frase que se volvió anatema en su contra, la universalmente repudiada: "los fines justifican los medios". Jamás escribió algo así que pudiera parecer una ley general de la política. Decía Francesco De Sanctis, en su monumental trabajo sobre la literatura italiana:

> Cuando [Maquiavelo], constreñido por su objetivo, propone ciertos medios, en no pocas ocasiones se interrumpe, protesta y casi tiene el aire de pedirte disculpas y querer decirte:
>
> —Fíjate que vivimos tiempos corruptos; y si los medios son éstos y el mundo está hecho así, la culpa no es mía.[26]

En el capítulo VIII, refiriéndose a la crueldad, que puede ser un arma de gobierno si se usa una sola vez en la conquista de un nuevo Estado, y no se basa el gobierno sobre su uso permanente, siente la necesidad de abrir un paréntesis en el que apunta con circunspección: "si del mal es lícito decir bien".

Saltemos al capítulo XVIII:

> Se ha de tener en cuenta que un príncipe —y especialmente un príncipe nuevo — no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según lo exigen los vientos y las variaciones de la fortuna, y, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado.[27]

Justo en la página anterior había escrito que si todos los hombres fueran buenos sus preceptos serían erróneos, dejando entrever el cierre del silogismo: pero, siendo que los hombres no lo son, mis preceptos son buenos. En el capítulo XV, ya había anticipado que el príncipe debe aprender a poder no ser bueno, y a usar esta capacidad en función de la necesidad. Por cierto, se ha señalado que no es lo mismo enseñar acerca de cómo no ser buenos que enseñar cómo ser malos.[28] Más atrás había expuesto un episodio ejemplar en la carrera de Cesare Borgia. Después de su conquista de Romaña (con el apoyo y la cobertura del papa —y papá— Alejandro VI), el Valentino había asignado a uno de sus capitanes, un tal Ramiro de Orco, "hombre cruel y expeditivo", la administración y el orden de sus nuevas posesiones. Tiempo después, el mismo Valentino estimó que los medios usados habían sido tan brutales que amenazaban con costarle el odio de la población. Y así, una mañana, apareció en la plaza pública de Cesena el cuerpo de Ramiro de Orco partido en dos mitades. En su ferocidad, el espectáculo traía un mensaje simple: el gobernante se deslindaba de los medios crueles usados con la población por su lugarteniente. La glosa final de Maquiavelo es clara refiriéndose a la actuación del Valentino, quien, aclaremos, nunca es ensalzado a lo largo de su obra: "[yo] no sabría censurarlo". Su juicio es muy distinto en el caso de Agatocles, tirano griego de Siracusa en el siglo IV a. C. Ese individuo tuvo, en toda su vida, una conducta criminal y para consolidar su poder hizo uso desenfrenado de medios de extrema crueldad. Escribe Maquiavelo:

> No es posible llamar virtud a exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medios pueden hacer conseguir poder, pero no gloria. […] No es posible atribuir a la fortuna o a la virtud lo que fue conseguido por él sin la una y sin la otra.[29]

En síntesis, el terror no es un dispositivo aceptable de gobierno. Sin embargo, el príncipe debe tener las peculiaridades propias del zorro y del león. Del primero, la capacidad de reconocer las trampas, y del segundo, la capacidad de amedrentar a los lobos.

Acercándose a la conclusión de su trabajo, el florentino señala otras dos virtudes que debe tener un príncipe que quiera ser exitoso en conquistar o conservar el Estado. Una de ellas es la inteligencia, que en su forma superior supone la capacidad de entender al otro, y podemos complementar: a pesar de lo que dice. Aquí es evidente el legado de los años pasados por Maquiavelo como embajador informal de la República de Florencia, cuando aprendió a evaluar las circunstancias a partir de los proyectos, las intenciones y las pulsiones de sus poderosos interlocutores. La otra virtud que debe tener el príncipe consiste en la capacidad de cambiar sus políticas dependiendo de la dirección e intensidad de los vientos a los que se enfrenta. La fortuna es caprichosa, su impredecible combinación de elementos puede favorecer o destruir las ambiciones de un príncipe. Sin embargo, estas observaciones de nuestro autor se contradicen con su visión de un naturalismo histórico por el cual las mismas acciones humanas producen siempre las mismas consecuencias, lo que, como dijimos, se basa en el argumento de una naturaleza humana primigenia e inmutable: como el cielo y el sol, dice Maquiavelo en otra obra. En realidad, una naturaleza humana como dato perdurable, cuyas raíces estarían en un pasado precultural, simplemente no existe y, de ser así, el sistema maquiaveliano, que supone la comparabilidad entre las circunstancias de la república romana y su propio presente, se basaría en un cimiento precario. Ya hablamos, en el capítulo sobre Confucio, acerca de las aportaciones de Marshall Sahlins, en torno a cómo la cultura es en realidad más antigua que el mismo *Homo sapiens*, y condición para su desarrollo como especie. La naturaleza humana, como realidad inmutable brotada en un pasado indefinido no es más que una póstuma creación cultural.[30]

El último capítulo de *El príncipe*, el famoso capítulo XXVI, se titula "Exhortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros". El tono analítico esgrimido para representar la fuerza de las cosas, que impone al príncipe el uso de determinadas políticas, es sustituido por un encendido llamado a la familia Medici —poderosa en Florencia y en Roma y, por eso, la mejor ubicada para cumplir la

tarea— a expulsar a los extranjeros de la península y construir aquel Estado nacional que ya ha dado prueba de su potencia en Francia, Inglaterra y España. El tiempo de los estrechos localismos de las repúblicas urbanas (el aspecto más brillante de la Edad Media italiana) ha pasado y no puede ni debe volver. El patriotismo, fervor y devoción a la identidad, requiere ahora horizontes más amplios. La lección que viene de varias partes de Europa no permite consuelos o evasivas. Maquiavelo no quiere adular a su lector, así que describe la realidad de la península con dolorida urgencia:

> [Italia es] más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses, sin una guía, sin orden, derrotada, despojada, despedazada, batida en todas direcciones por los invasores y víctima de toda clase de desolación. […] Así que permanece sin vida, esperando quién podrá ser el que la cure de sus heridas […] y le limpie sus llagas desde hace ya tanto tiempo emponzoñadas.[31]

La salida de estas miserias, materiales y espirituales, es la unidad política de Italia, por más ardua que pueda parecer la tarea. De ahí, el exhorto a los Medici a asumir esta misión "con el ánimo y con la esperanza con que se asumen las empresas justas". Como se dijo, los Medici eran, en muchos sentidos, demasiado medrosos, a pesar de sus fuerzas, para una empresa tan ambiciosa. Más de tres siglos después, habiendo finalmente cumplido el anhelo de muchas generaciones previas, De Sanctis decía con amargura mirando hacia atrás: "Cuando Maquiavelo escribía estas cosas, Italia se entretenía en novelas y cuentos, con los extranjeros en casa".[32] Separado inesperadamente de sus previas actividades políticas, Maquiavelo revela ser un pensador que expresa lo mejor de un país que se mueve entre asombrosos logros artísticos y una penosa impotencia política. Un pensador a pesar suyo, que hace de *El príncipe* "una de las más elevadas y conmovedoras expresiones del sentimiento nacional que el espíritu italiano pueda ostentar",[33] convirtiéndose de paso en la figura central del pensamiento político occidental.

La otra obra capital de nuestro florentino es *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, donde se usan los primeros diez libros del historiador romano como ocasión para reflexionar sobre el pasado y el presente de los italianos. Señalemos los contrastes con el libro que acabamos de comentar. Mientras *El príncipe* se escribió de un tirón en seis meses, los *Discursos* requirieron siete años de trabajo, entre 1513 y 1520. Si el primero es un ensayo que al final revela su apasionada inspiración nacional y su llamado a la acción política, el segundo es un tratado más especulativo y con un campo de intereses más amplio. *El príncipe*, hasta el capítulo XXV, está dominado por el imperativo de la eficacia de la acción política, los *Discursos* transpiran una pasión civil alimentada por un espíritu de libertad y un resuelto aliento popular. Otra diferencia es que si, por un lado, la atención se centra en la figura del personaje que asume el desafío de la construcción institucional, por el otro, el objeto central del análisis está en la república y, particularmente, en la antigua República romana. Ahí ve Maquiavelo virtudes y realizaciones que con el paso de los siglos se perdieron hasta llegar a una actualidad desconsoladamente inferior al glorioso pasado, por la calidad de sus instituciones, de la vida pública y por la amplitud de sus conquistas territoriales. Este último libro es un amplio recorrido por la historia de Roma, *ab Urbe condita*, escrita por Tito Livio entre fines de la edad precristiana e inicio de nuestra era. El texto original se componía de 142 libros (de algo más de 80 páginas cada uno), de los cuales sólo le llegaron 35 a Maquiavelo. Desde muy joven tuvo acceso a ese texto gracias a su padre, quien había recibido una copia en latín como pago por haber elaborado un índice de nombres por encargo del impresor florentino. La actitud de Maquiavelo ante la obra de Tito Livio es la de quien busca los secretos de la grandeza de la República romana que puedan servir para sacar a la Italia de su tiempo de las desventuras, debilidades, estrecheces regionalistas y de la corrupción que la caracterizan. ¿Qué enseñanzas de la antigua Roma pueden retomarse para el presente? Ésta es la pregunta alrededor de la cual gira la lectura maquiaveliana de Tito Livio.[34] Y, otra vez, nuestro autor se nos presenta como un

especialista político sin interés por la especulación genérica, pero interesado en el conocimiento como herramienta para intervenir en una realidad políticamente intolerable. A sus ojos, Roma es un modelo de Estado fuerte y de vida, individual y colectiva, más plena. Gran parte de la obra se escribió al mismo tiempo que su autor frecuentaba los jardines (los *Orti Oricellari*) de la familia aristocrática de los Rucellai, donde eruditos y artistas florentinos de la época se reunían en tertulias durante las que Maquiavelo leyó partes de su trabajo recibiendo observaciones y comentarios de sus compañeros. He aquí otra diferencia con *El príncipe*, escrito mientras su autor vivía en un completo e indeseado aislamiento del mundo.

En los *Discursos*, Maquiavelo manifiesta sin reparos ni autocensura su predilección por la república, que requiere, en su opinión, de una sociedad relativamente equitativa, mientras que el principado está ligado a una sociedad más claramente desigual. Para él las repúblicas son más perdurables que los principados porque se adaptan mejor a las circunstancias cambiantes (I,55 y III,9).[35] Lo cual sugiere un rasgo propio de los *Discursos*, que no son sólo un tratado de política sino también de sociología de las relaciones que hacen posible ciertas formas del poder político. En efecto, estructura del poder y organización social son presentados aquí como aspectos interdependientes. Un ejemplo se encuentra en I,3 y I,5, donde se sostiene que los individuos son naturalmente malos y sólo se comportan bien por necesidad, lo cual implica que son las leyes las que los hacen buenos. Y las leyes dirigidas al bien común y a la afirmación y defensa de la libertad sólo son posibles bajo regímenes republicanos. Más adelante, en el mismo libro, en el capítulo 55, el autor aclara su pensamiento sosteniendo que lo más "pernicioso" para la república (lo que puede incluso impedir su establecimiento) son los gentilhombres que viven de las rentas sin cultivar la tierra ni se dedican a otras ocupaciones. Estos gentilhombres, con súbditos que les obedecen, son "enemigos de toda vida civil", y en las sociedades con una clara presencia de estos individuos "está el principio de toda corruptela". Cuando se crearon los Tribunos de la plebe bajo presión de la plebe romana, en los albores de la

República, ésta adquirió la capacidad de controlar a la aristocracia y evitar que pudiera fagocitar al Estado hasta convertirlo en instrumento privado de sus ambiciones. En varias ocasiones, Maquiavelo menciona a Bruto el Viejo como ejemplo de virtud romana y fidelidad a las instituciones republicanas, por haber expulsado de Roma al último rey Tarquinio y haber condenado a muerte a sus dos hijos por conspirar contra la República. En el otro extremo en la jerarquía de sus querencias, nuestro autor ubica a Julio César, responsable del deterioro clientelar de las instituciones y, finalmente, de la caída de la República. La política debe basarse en el consenso de los gobernados; sin ello, el Estado no tiene cimientos firmes. Sin embargo, el consenso no puede ser producto de la manipulación de la voluntad colectiva, a través de concesiones y favores por parte de alguien que busque obtener el poder político. Maquiavelo menciona el caso de Espurio Casio, quien:

> Habló al pueblo y le ofreció entregarle el dinero recibido por el trigo que el erario había hecho traer de Sicilia, y el pueblo rechazó su oferta, pareciéndole que estaba tratando de poner precio a la libertad común; pero si el pueblo hubiese estado corrompido, no hubiera rehusado el pago, y le hubiera abierto las puertas para la tiranía, en vez de cerrársela.[36]

Con lo cual queda en evidencia que no es cualquier consenso lo que una república sana necesita. Un político que compra el consenso ciudadano con donativos y prebendas corrompe a la sociedad. En I,33 se establece un paralelismo entre Julio César y Cosme de Medici, en el sentido de que ambos, aprovechando su reputación y la fácil disponibilidad de sus conciudadanos, llegaron tan alto como para infundir miedo al mismo Estado con sus decisiones, sin reglas que las pudieran encapsular. Acerca de César se dice: "Fue el primer tirano de Roma, y nunca volvió a ser libre esta ciudad". Una frase que extiende su validez hasta los tiempos del propio Maquiavelo, con una Roma cristiana que, en su opinión, siguió sin ser libre.[37]

Hemos llegado en este punto a la idea que podemos considerar medular en la economía del discurso del florentino, la idea por la

cual el conflicto social, lejos de ser un factor dañino para la vida política, es componente esencial para su salud y para el triunfo y la defensa de la libertad. El conflicto, la agitación social, son los medios por los cuales el pueblo hace valer sus razones, poniendo un límite al poder de la aristocracia y consolidando la libertad de individuos y colectividades.

> Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de estos tumultos que en los buenos efectos que produjeron. […] En toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos […]. Además, los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad, porque nacen, o de sentirse oprimidos, o de sospechar que puedan llegar a estarlo.[38]

Refiriéndose a la idea del conflicto como clave para la formulación de buenas leyes, capaces de expresar un equilibrio móvil entre diferentes intereses, comenta con agudeza Norberto Bobbio:

> La importancia de una afirmación de este tipo […] jamás será exaltada suficientemente: tal aseveración expresa claramente una nueva visión de la historia, que podemos llamar justamente "moderna", de acuerdo con la cual el desorden, no el orden, el conflicto entre las partes contrapuestas, no la paz social impuesta desde arriba, la desarmonía, no la armonía, los "tumultos", no la tranquilidad derivada de un dominio irresistible, son el precio que se debe pagar por el mantenimiento de la libertad.[39]

Reemerge así el aforismo heracliteano por el cual "De lo discordante surge la más bella armonía; todo se engendra por la discordia". Del conflicto entre el pueblo y el senado romanos nacieron, en el comienzo de la República, los Tribunos de la plebe, con capacidad de limitar el poder de la aristocracia, "de frenar la insolencia de los nobles" y anular las sentencias de los magistrados patricios. Con los tribunos de la plebe, los nobles tenían razones para temer, lo que los obligaba a promover leyes más equilibradas,

que habrían estrechado los márgenes de la maldad de los individuos y garantizado la libertad. Con la afirmación del conflicto en el corazón de la política, Maquiavelo manifiesta su apoyo a la ampliación de los derechos políticos del pueblo y se muestra sostenedor de un republicanismo popular y de una "democracia agonística".[40] A partir de aquí ha tomado pie una impropia interpretación de Maquiavelo en que la violencia originaria se vuelve factor constituyente de la comunidad. Y de allí la distancia es breve hacia la apología de la "acción revolucionaria" y de la "autonomía de lo social capaz de destruir las instituciones". Sólo habrá que contestar a esa absolutización abstracta del pensamiento del florentino recordando que él piensa en el conflicto social como factor de equilibrio institucional entre distintos intereses y necesidades sociales, y no en términos de destrucción institucional, como se deriva de la lectura profético-jacobina de Antonio Negri.[41]

Acerca de la ampliación de los derechos del pueblo desde los inicios de la República romana señalemos dos aspectos. El primero es que, para Maquiavelo, la libertad fue condición de la grandeza de la República. La segunda es que sus reflexiones tienden hacia una configuración institucional en que la solidez del Estado depende de algo que podría parecerse a la división de poderes. El razonamiento (en I,2) es el siguiente: hay tres formas de gobierno, el principado, la aristocracia y el gobierno popular. Pero cada una de esas formas, en su pureza, puede degenerar hacia la tiranía, la oligarquía y lo licencioso. Maquiavelo nos devuelve a Licurgo, quien fue capaz de diseñar en Esparta un sistema en el que cada una de las tres formas de gobierno tuviera un segmento de poder, dando una parte al rey, a los nobles y al pueblo, con lo cual cada uno de estos segmentos fue puesto en condición de controlar a los otros dos. Así se "construyó un Estado que duró más de ochocientos años". Obviamente, lo importante aquí no es la fidelidad historiográfica sino la intencionalidad política de nuestro autor. En Roma, que no tuvo un legislador que organizase el Estado desde su umbral, el equilibrio de poderes se estableció gracias a la lucha entre la plebe y el Senado. Así que tal vez pueda decirse que conflicto social y libertad son las

piezas destinadas a prefigurar desde los tiempos de Maquiavelo (y con más de dos siglos de anticipación) la división de poderes, que tendría su formulación más cumplida con Montesquieu.

Acerca de la religión, hay en el pensador florentino una actitud francamente utilitarista. Después de sostener la importancia de ésta para mantener a un país "bueno y unido", añade que las autoridades políticas necesitan "favorecer todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas".[42] En otros términos, la religión como instrumento esencial de poder. Un papel que, en Italia, la Iglesia de Roma no cumplió cabalmente debido a la corrupción, que volvió a los italianos "irreligiosos y malvados". Además, esa misma Iglesia, ni poderosa ni virtuosa, trabó la unidad de la península desde que se apoyó en Carlo Magno para derrotar a los longobardos, quienes casi habían unificado el país bajo un solo rey, hasta llegar al presente, con su sistemática conspiración contra cualquier poder que incremente su autoridad en la península, con el resultado de mantener dividido al país. La Iglesia no ha sido suficientemente fuerte para lograr la unificación, ni tan débil que no pudiera obstaculizar las ambiciones de otros de cumplir esta tarea. Así que la Iglesia, mientras corrompía la religiosidad colectiva con su propia corrupción, se volvió el mayor obstáculo para la unidad italiana.

Entre las otras obras de Maquiavelo está *Del arte de la guerra*, un trabajo escrito entre 1519 y 1520. Aquí se retoma, de manera sistemática, el tema castrense, usando la organización militar romana como modelo. Ya en *El príncipe* se había sostenido que los cimientos fundamentales de un Estado residen en disponer de buenas leyes y de un buen ejército. En un tiempo en que Italia estaba recorrida por conflictos armados entre poderes de mayor o menor fuerza y extensión territorial, y era objeto de conquista por parte de potencias foráneas, la organización militar jugaba un papel destacado. Es posible que el título de esta obra fuera irónico por el uso de la palabra *arte*, que indicaba la organización corporativa de las actividades económicas urbanas. Maquiavelo consideraba, siguiendo el ejemplo romano, que la milicia debía ser voluntaria y no

profesional. La organización de los ciudadanos en armas era el rasgo sobresaliente en aquel tiempo en Flandes, contra el intento español de mantener a esa región como tributaria de la metrópoli. Así que nuestro autor encarnaba, incluso más allá de la nostalgia hacia los tiempos gloriosos de la República romana, las necesidades de dilatado presente, donde interactuaban la turbulencia política, el desarrollo de una burguesía urbana llamada a defender sus nuevas riquezas y el contexto político-territorial que las había hecho posible. Los mercenarios (sobre todo provenientes de los cantones suizos más pobres y de los lansquenetes alemanes), usados tanto en la defensa como en las empresas de conquista, personificaban el desapego entre príncipes y poblaciones (o súbditos sin calidad de ciudadanos) poco dispuestas a asumir la carga en la defensa de espacios políticos, que demoraban en ser considerados *patria*. Con la creación de una milicia propia, que evitara el uso de soldados de fortuna, Maquiavelo enfrentaba por el lado militar aquello que, en sus raíces, era un problema sociopolítico. Sin embargo, para él no dejaba de ser claro que los gobernantes italianos habían fallado en defender sus territorios de las invasiones extranjeras, mientras, al mismo tiempo, restaban libertades a sus pueblos.[43]

La guerra debe ser tarea de hombres que combaten voluntariamente y que, una vez terminadas las batallas, puedan regresar a sus ocupaciones cotidianas. Las infanterías (cuerpo central de los batallones) deberán tener entre sus miembros a herreros, carpinteros, carniceros y campesinos, porque "siempre es conveniente disponer de soldados de los que se obtenga un doble servicio".[44] La mayor parte del texto está dedicada a la minuciosa descripción de la organización de las legiones romanas, su orden de marcha y de combate, el despliegue de las tropas destinadas al reconocimiento, la protección de la retaguardia, etcétera. Dos aspectos llaman la atención. El primero es la importancia menor dada a la caballería, lo que, en parte, deriva de la correcta observación acerca de la relevancia de la infantería en las batallas de la época y, probablemente, también de la desconfianza hacia un cuerpo armado que era tradicionalmente exclusivo de la aristocracia,

tanto urbana como del condado. El otro aspecto es el escaso peso asignado a la artillería, lo que ha sido objeto de crítica por parte de varios observadores a lo largo del tiempo. Sin embargo, habrá que reconocer que en la época de Maquiavelo, la artillería aún no jugaba una función determinante, salvo en los sitios de ciudades amuralladas o en las batallas navales.[45] El transporte de las piezas de artillería suponía ralentizar la movilidad de los ejércitos, junto con otros inconvenientes entre los que Maquiavelo menciona el humo de los disparos, que impedía una buena visión de las tropas en el campo de batalla.[46] Otra parte del libro se dedica a la descripción de diversas estratagemas de combate. Maquiavelo se remonta a Julio César, quien en las Galias dispuso sus fuerzas teniendo a un lado un río o una zona pantanosa para evitar que el enemigo pudiera rodearlo, y se refiere a la batalla de Ceriñola, (1503) en la que los españoles, con menor caballería que los franceses, compensaron esa debilidad desplegando sus fuerzas entre viñedos y otros impedimentos naturales.[47] Al final, después de criticar a los gobernantes italianos por su mezcla de astucia y negligencia, afirma que la reforma de la organización militar podría ser la clave para que algún principado repitiera la antigua experiencia de la Macedonia de Filipo. "El primer gobernante italiano que la lleve a cabo [la reforma militar] se convertirá, antes que cualquier otro, en señor de este país".[48] Una certidumbre probablemente excesiva.

Concluyamos este rápido recorrido por la obra de Maquiavelo con una referencia a algunos textos escritos entre 1520 y 1522 en los que, por solicitud de los Medici, el florentino interpreta las aperturas, tanto del cardenal Julio de Medici (el futuro Clemente VII) como del papa León X (Giovanni de Medici, quien había sido ordenado cardenal a los 17 años por falta de herederos de la familia que pudieran hacerse cargo de Florencia), como una posibilidad de retorno a un régimen republicano. En los dos textos de este periodo, Maquiavelo diseña una estructura institucional en que la vuelta a la república avanza en medio de una serie de provisiones que dejan a salvo los intereses de los Medici y de sus seguidores. Sin embargo, aun considerando los compromisos para hacer aceptable a los ojos

de los Medici una restauración republicana, Maquiavelo no deja de insistir en la centralidad del Gran Consejo como instrumento de representación popular.[49] Respecto a la antigua constitución republicana de Florencia, una concesión a la poderosa familia florentina consiste en la reducción del Gran Consejo, de mil a cien personas. Pero finalmente, y como era predecible, el retorno a instituciones republicanas no cuajó, y los Medici terminaron por clausurar toda esperanza con la institución del Gran Ducado de Toscana. Pero estos textos de Maquiavelo son relevantes por una razón en especial y es que muestran el difícil equilibrio, que caracteriza gran parte de la obra de nuestro autor (quizá con la mayor excepción de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y de las obras teatrales) entre lo que piensa y la autocensura que se impone para que sus opiniones no se vuelvan objeto de castigo y de mayor marginación de las que debió sufrir al final su vida. Gran parte de la obra maquiaveliana se escribió bajo el impulso de una obstinada voluntad por hacer explícita, y argumentar con rigor analítico, su preferencia por las instituciones republicanas y su simpatía hacia el pueblo, que tenía derecho a ser representado en las instituciones. Pero, al mismo tiempo, tuvo que matizar y afinar sus opiniones para no caer bajo el duro puño de los Medici. Es esa doble alma la que hace de la decodificación de su obra una tarea no unívoca. En una famosa carta dirigida a Francesco Guicciardini (la otra mayor personalidad intelectual de Florencia, en realidad de la Italia de su tiempo), en un momento en que los dos pergeñan una burla contra los frailes menores del convento de Carpi —para ensalzar a sus ojos la figura de Maquiavelo, quien ha sido enviado a ellos en cumplimiento de una misión de poca importancia—, nuestro autor escribe estas palabras, que describen la condición en que vivió parte de su vida a partir de 1512:

> Desde hace algún tiempo no digo jamás lo que creo, ni creo jamás lo que digo, y si con todo me sucede decir alguna vez la verdad, la escondo entre tantas mentiras que es difícil encontrarla.[50]

Aunque también hay que apuntar que no siempre su apología del voluntarismo del príncipe provenía de un cálculo de oportunidad, sino de la superior necesidad de cumplir la aspirada unidad italiana. Para él, la opción valedera debía favorecer al sujeto político (señoría o república) que estuviera en la mejor posición para acometer la tarea. Y en su tiempo las señorías estaban (con la posible excepción veneciana) ciertamente mejor ubicadas en función del objetivo.

HUMANISMO, MAQUIAVELISMO Y GUICCIARDINI

En la conclusión de este capítulo trataremos tres temas, indicados en el título de este apartado, que en los siglos pasados y en tiempos recientes han animado desacuerdos eruditos, querellas político-filológicas y condenas morales más o menos terminantes hacia nuestro político y pensador florentino. Un punto objeto de diferentes enfoques ha sido, y es, el de la colocación de Maquiavelo en el ámbito del pensamiento humanista que predominaba como componente esencial en el Renacimiento. Ésta era la atmósfera —sobre todo en la ciudad de Florencia, patria de un amplio movimiento de renovación intelectual y estética que se difundirá desde ahí al resto de Europa— que Maquiavelo respiraba en su tiempo y en su ciudad. Como ocurre a menudo en la historia, tanto Renacimiento como humanismo son palabras nacidas mucho después, en el siglo XIX, para describir algo que sus protagonistas crearon sin plantearse el problema del bautismo sacramental de su propia creatura. Así que la pregunta de si Maquiavelo era (más bien: en qué medida y en cuáles aspectos) un pensador que pudiera considerarse humanista es una típica pregunta *ex post facto*. Aun así, es ésta una cuestión que tiene sentido por razones que resultarán patentes en lo que sigue. En extrema síntesis, el humanismo es el movimiento cultural que, después y contra la escolástica medieval, intenta emanciparse de las especulaciones metafísicas de un mundo que se miraba a sí mismo como un engaño falsamente consolador frente a la verdad eterna de la fe, que sólo se revelaría plenamente después de la muerte. En ese mundo cerrado,

donde aleteaba la advertencia obsesiva del *memento mori*, apenas quedaba espacio para la penitencia, la humillación de la carne y para la reprobación de la vanidad y de las inconstantes ambiciones mundanas. La existencia tenía sentido en la perspectiva de la salvación o la condenación eternas. Frente a este umbroso escenario, heredado en los siglos, el humanismo es la revelación y la denuncia de un mundo en que los seres humanos son forzados a vivir de espaldas a sí mismos, a sus pulsiones y necesidades. Como dirá con espléndida concisión De Sanctis: "Según el ideal teológico, la carne es absorbida por el espíritu y el espíritu es absorbido por Dios".[51] En este férreo encadenamiento, cuerpo y espíritu quedan amarrados al más allá. Buscando una fuente intelectual y espiritual para salir de los sofismas escolásticos y de la pedantería especulativa tomista, los humanistas retroceden en el tiempo, al redescubrimiento de la cultura grecorromana. Ahí encuentran un pensamiento pagano y vital que, a través de Platón y Aristóteles, intentan conciliar con el cristianismo.

En su clásico trabajo sobre el Renacimiento italiano, John A. Symonds describe, sin embargo, unas elites ociosas y entregadas a sus rivalidades localistas, una sociedad corrupta y cínicamente descreída frente a la religión, y humanistas que no saben dar a su cultura clásica un aliento épico en el presente. Así argumentaba el ensayista británico:

> Nos vemos obligados a reconocer que la servidumbre y la corrupción son los rasgos dominantes de la época en que Italia conquista y asegura la hegemonía [cultural] sobre el mundo. En política, en religión, en moral, parecería haber quedado huérfana de todos los principios que guían a los pueblos; y la larga serie de desastres que culminan en la dominación española y en la tiranía eclesiástica y que vienen a demostrar la corrupción interior que la corroe y a poner fin a sus pasmosos triunfos intelectuales, añaden el interés de lo trágico al apogeo de su grandeza.[52]

Symonds toca el punto doliente. Primero con Petrarca y Boccaccio, seguidos por Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola y, finalmente, por Ariosto y Tasso, el humanismo italiano

(en la literatura y en la filosofía) no tiene el empuje heroico de un país que quiera convertirse en una nación. Y su pensamiento se repliega en las bellas vestiduras del arte (como en Petrarca o en Ariosto), en el espíritu desacralizador de Boccaccio y de Pietro Aretino, quien se burla de las "buenas costumbres" y las hipocresías de una agonizante Edad Media, o en una erudición ecléctica (en Marsilio y, sobre todo, en Pico) sin la brújula de un futuro posible, capaz de mantener con vida sus efervescencias creadoras. A pesar de la novedad, representada por su esfuerzo conciliador de tradiciones hebreas, cristianas e islámicas, Pico expresa los frenos de una edad que no le permite abrirse camino (en medio de rivalidades internas e irresistibles presiones externas) hacia una perspectiva radicalmente nueva. En su obra más conocida Pico formula afirmaciones que tienen opuestos polos de gravitación, como es evidente en lo que sigue:

> Así pues [el supremo Artesano] hizo del hombre la hechura de una forma indefinida y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: "No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh, Adán!, para que el puesto, la imagen de los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección".

Y pocas páginas después:

> ¿Quién no querrá ser arrebatado por los transportes aquellos de Sócrates que describe Platón en el *Fedro*, y […] huir de aquí, de este mundo, todo dominado por el maligno, y ser llevado a la Jerusalén celestial.[53]

Parecen convivir aquí, una Edad moderna que no termina de nacer y una Edad Media que se resiste a morir.

Sin duda había ocurrido un progreso, pero el progreso del humanismo tenía, en la anemia de una voluntad política incierta —encerrada entre los viejos orgullos de las ciudades mercantiles y las nuevas señorías regionales, construidas sobre la descomposición de las ambiciones de las viejas repúblicas urbanas—, una trampa endógena que bloqueaba la acción de una conciencia colectiva hacia

horizontes más amplios, proyectada a escala nacional.[54] En este contexto, Maquiavelo es ruptura y continuación de la cultura humanista. Lo último es evidente en la insistente referencia a los episodios ejemplares de la historia grecorromana y, especialmente, a la antigua República romana. Pero la discontinuidad se muestra en la clara distancia de un humanismo cuyos principales anclajes intelectuales son Platón y Cicerón. Ambos pensadores están convencidos de que el gobernante sabio es la condición de un buen gobierno de los asuntos humanos. En nuestro tiempo, Quentin Skinner altera el credo humanista, afirmando que ciudadanos virtuosos harán que su gobierno también lo sea. Esto conflige con la idea maquiaveliana de que el conflicto social es condición para la aprobación de buenas leyes que, a su vez, forzarán a los individuos a comportarse de manera responsable y consciente de cara al bien común.[55] Es posible que ambas líneas de razonamiento sean ciertas, pero es obvio que representan secuencias distintas de acercamiento (aunque, repitamos, no fatalmente excluyentes) a un buen gobierno, a un gobierno que, tutelando al individuo, persiga el bien común.

Pero veamos con mayor detenimiento, la distancia que aleja a Maquiavelo del *mainstream* humanista de su tiempo. Como apunta Chabod, la continua referencia del humanismo a la antigüedad clásica (incluyendo aquí a Maquiavelo) era el mito requerido para dar legitimación a un cambio, si bien confuso, hacia nuevas formas de vida.[56] Y era también un requisito para abrir la visión de sí mismos a una historia menos ligada a la eternidad de la verdad revelada. Como se dijo, Platón y Cicerón son las piedras angulares de ese retorno al pasado para abrir ventanas sobre el presente. La idea central es que el buen gobierno requiere de un gobernante sabio y para eso el filósofo griego (que ciertamente no era un sostenedor de la democracia ateniense) es una referencia ineludible. No es aquí el lugar para una valoración crítica de la filosofía platónica, pero puede decirse que su reproche a Pericles por no modificar las pasiones ciudadanas y no dirigir a sus contemporáneos, incluso contra su propia voluntad, sigue teniendo (especialmente en un ciclo histórico como el actual, atravesado recurrentemente por pulsiones populistas

de casi todos los signos políticos) alguna persistente validez. También es vigente la crítica a la retórica considerada un recurso político para adular a una ciudadanía desorientada.[57] Sin embargo, la idea de que el buen gobierno requiera un gobernante sabio parece suponer que el primero no sea más que la extensión de las virtudes del segundo, lo que podía haber sido cierto algunos milenios atrás y que, por obvias razones, especialmente en los regímenes republicanos, fue perdiendo vigencia con la mayor complejidad de las instituciones públicas y su mayor *porosidad* democrática. Además, la idea del gobernante sabio, convertido en jefe carismático con dotes proféticas, ha pavimentado un camino que llega hasta el presente y que ha acompañado la marcha hacia gobiernos autoritarios de opuestas tendencias ideológicas.[58]Las crónicas actuales están ricamente pobladas, en una mezcla asombrosa de postmodernidad y arcaísmo, de una antropomorfización del Estado, especialmente en el mensaje populista enaltecedor del líder providencial. Un ejemplo, entre muchos, es el presidente mexicano López Obrador, quien, inconscientemente fiel al pensamiento platónico, sostiene que si el presidente de la república no es corrupto esto producirá efectos virtuosos de segura eficacia contra la corrupción, cuanto más se baje en las jerarquías de la función pública. Esto podría ser reducido por los politólogos más concienzudos a un intrascendente chascarrillo si no fuera porque, basándose en esa idea, el mencionado presidente desmanteló en México el organismo anticorrupción, diseñado previamente como una ingeniería en el que se encontraban sociedad civil, representantes populares, administradores públicos y sistema judiciario. Sin que se hayan mostrado señas evidentes de que un presidente honesto produzca necesariamente una administración pública honesta. Es intuitivo que, a la par de otras condiciones, es mejor un presidente honesto que uno deshonesto, pero lo es igualmente que las virtudes de quien esté en la cima de las instituciones no se transmiten automáticamente, siguiendo la mecánica inexorable del goteo hacia abajo.

Cicerón no se aleja de las enseñanzas platónicas e insiste en las virtudes personales que debe mostrar el gobernante, entre las que menciona la prudencia, la justicia, la fortaleza, la honestidad, la templanza y la humildad: seguimos con todo el cuerpo metido en el surco de la tradición platónica.[59] Esta tradición se mantiene con Tomás de Aquino, quien, aun prefiriendo la república frente a la monarquía, y aún más frente a la tiranía, razona en términos de virtudes del gobernante, quien, por ejemplo, no debe ser movido por deseos de gloria. Frente a estas profundas raíces, que hacen de la política una rama subordinada a la moral y que serán retomadas por el humanismo, Maquiavelo es decididamente otra cosa. Al menos por dos razones. La primera es que vincula sus fines a una moralidad no cristiana sino cívico-pagana, de matriz romana; la segunda, porque considera el conflicto social como la fuente de leyes capaces de expresar las necesidades del pueblo en su conjunto, haciendo posible la adhesión (necesaria pero no plena) de los ciudadanos al Estado. Con su usual claridad y perspicacia, Isaiah Berlin subraya que:

> [Maquiavelo] no está eligiendo una esfera de medios (llamada política) como opuesta a una esfera de fines (llamada moral) sino que opta por una moralidad rival (romana o clásica), una esfera alternativa de fines. En otras palabras, el conflicto es entre dos moralidades, cristiana y pagana, no entre esferas autónomas de moral y política.[60]

Catherine Zuckert tiene razón cuando critica la antigua tradición clásica, que sostiene que sólo pocos hombres virtuosos, que hayan pasado por rigurosos procesos educativos, pueden gobernar a los demás, percibiendo en esto una arraigada "presunción aristocrática".[61] Maquiavelo, en el otro extremo frente a la tradición clásica, esgrime consistentemente en varias partes de los *Discursos* (I,4 y 58) las razones por las que el pueblo es mejor garante de las instituciones republicanas y de la libertad que la aristocracia. Sin embargo, siguiendo esta línea de razonamiento llega a absolutizar (cosa no frecuente en él) su confianza en el juicio popular, hasta

decir: "Nunca se persuadirá a un pueblo para que otorgue algún cargo público a un hombre infame y de costumbres corrompidas".[62] Desafortunadamente, ese alarde de confianza incondicionada en el juicio de las mayorías tiene demasiadas confutaciones históricas (por lo menos desde el proceso a Sócrates, para evitarnos un molesto dispendio de palabras y ejemplos) que nos obligan a mayor cautela. Se puede coincidir con Maquiavelo sobre la fuerza democrática de los números, pero su ardor roussoniano *ante litteram* no parecería propio de un pensador reacio a las abstracciones metahistóricas. En no pocas ocasiones, la "voluntad general" ha resultado ser una muralla endeble frente a la tentación de otorgar al hombre del destino, al padre de la patria, al líder providencial, los poderes que terminarán por aniquilar la democracia, volviéndola una farsa de unanimidades teatrales.

Venturosamente, nos toca cambiar de registro y abordar otro asunto que, a lo largo de los siglos, ha entorpecido una lectura de Maquiavelo libre de prejuicios y afectaciones puritanas. Una empresa casi imposible, cuando menos si se piensa en la idea que ha permeado en el lenguaje coloquial en varios idiomas, y que se expresa en el adjetivo *maquiavélico* para denotar las tretas y engaños de alguien dispuesto a todo para alcanzar fines ocultos y siniestros. Maquiavelo como ancestro secreto del Shylock shakesperiano. Las firmes condenas a la obra de nuestro autor, como maligna y destinada a envenenar la consciencia cristiana, tal vez fueran, a lo largo de un tiempo dilatado, la respuesta defensiva a la relación conflictiva entre una moral abstractamente impoluta y una práctica política de gobernantes cristianos y vicarios de Cristo, cuyos comportamientos reales no eran coincidentes con las virtudes teologales. Como quiera que sea, Maquiavelo fue y sigue siendo un pensador controvertido por su implícito cuestionamiento de lo *political correct*, de una moral cristiana cuyos pilares (mansedumbre, perdón, ofrecimiento de la otra mejilla, humildad) no podían más que resultar problemáticos cada vez que se pretendía convertirlos en guía para una acción política con alguna posibilidad de eficacia mundana. En un mundo de privilegios que buscan preservarse,

ambiciones personales, conflicto de intereses y prejuicios diferentemente arraigados, la fe religiosa, asumida como un sistema de creencias que limita el espectro de las opciones políticas, puede ser incluso un obstáculo para el cumplimiento de objetivos moralmente irreprochables. Maquiavelo se enfrenta al problema de la rigidez de la realidad social (además de pulsiones que él, erróneamente, considera un dato inalterable de la "naturaleza humana"), en la que la política difícilmente podrá moverse sin prescindir de sus principios ideales, a menos que disfrace con hipocresía su alejamiento de ellos. El florentino dice algo muy sencillo e incómodo: si alguien quiere mantener su alma impoluta, la política rara vez podrá ser su profesión. Lo cual no significa una indeterminación de los fines ni de los medios: ninguno de los dos espacios es tan amplio. En el primer aspecto, Maquiavelo es transparente en su opción por la libertad, la forma republicana y la apertura al conflicto para garantizar lo que Popper llamaría una sociedad abierta. En lo que concierne a los medios habrá que recordar que Niccolò había heredado de sus ilustres predecesores, como Petrarca y Dante, el ideal supremo de la unidad política de Italia, lo que requería enfrentarse a duras inercias internas (la inconsistencia de las clases dirigentes además del obstáculo de la Iglesia de su tiempo) y a poderosos desafíos externos. En este marco histórico, no asombra que, ante el ideal de la unidad, la amplitud de los instrumentos a los cuales acceder pudiera escandalizar a muchos observadores. Aunque, como se vio anteriormente, Maquiavelo era en este aspecto más cauteloso de lo que sus críticos estaban dispuestos a reconocer. De cualquier manera, no es casualidad que Shang Yang emergiera como un duro reformador *realista* (en el sentido contemporáneo) en el periodo de los Reinos Combatientes, en momentos en que la eficacia de la acción del gobernante era esencial para sobrevivir en un contexto chino de gran desorden y recurrentes enfrentamientos armados. Tal vez algo similar pueda decirse acerca de Maquiavelo, quien surge como la mayor expresión del pensamiento político en una tierra cuyos espíritus más lúcidos sueñan con una unidad imposible entre invasiones externas e inoperancia de las fuerzas que deberían

haberla hecho posible. Maquiavelo entona el último canto del cisne al evocar una unidad política italiana que debería esperar el paso de los siglos. Sin asumirse como tal, él mismo era el profeta desarmado del que escribía.

Pero, en lugar de apreciar en Maquiavelo la honestidad intelectual y el vislumbre del futuro nacional de su país, muchos comentaristas prefirieron hacer una lectura en clave moralizadora de su trabajo, lo que no podía sino llevar a una condena inapelable. Una historia que va desde el papa Pablo IV, quien en 1559 pone *El príncipe* entre los libros prohibidos, pasando por los eruditos de la edad isabelina, hasta llegar al filósofo Bertrand Russell, quien, asombrosamente, consideraba el libro un manual para facinerosos, y al politólogo Leo Strauss, quien, en un arranque inquisitorio, reprochaba a Maquiavelo por no mencionar en su obra al demonio y al infierno, además del pecado de nunca referirse al alma a lo largo de su obra.[63] El núcleo frecuente de las críticas es el supuesto cinismo del autor de *El príncipe*, quien aconseja al gobernante usar políticas *impías*. Tanta vehemencia condenatoria no se desplegó contra Thomas Hobbes, quien, aparte de sus otros méritos, teorizaba sobre la inevitabilidad del absolutismo pocos años antes de que la Revolución Gloriosa estableciera la preminencia del parlamento sobre la Corona. Con lo cual es forzoso coincidir, otra vez, con Berlin cuando sostiene que *El príncipe* ha sido un libro "casi universalmente mal leído, a pesar de ser un texto 'excepcionalmente claro [y] moralmente neutral'".

En el presente siguen los denuestos hacia una obra vista como el compendio de estafas y engaños instrumentados por el hombre de poder, y que expresarían la inmoralidad del autor. Se ha sostenido también que, contrariamente a la aparente distancia entre Maquiavelo y Cicerón, hay una sustancial coincidencia entre los fraudes principescos del primero y el disimulo caballeresco del segundo. Ambos "exhiben un talento similar de impostores" siendo prisioneros de una misma "niebla moral".[64] En referencia a los *Discursos* —donde Maquiavelo teje las loas a la libertad en el régimen republicano que la permite, incorporando el conflicto social en sus estructuras institucionales— se concluye que el autor era un

conservador por defender las "virtudes de la antigua Roma".[65] A este propósito es inevitable una apostilla: mirar al pasado no siempre convierte a un pensador en conservador, sobre todo cuando en el pasado se encuentran expresiones de una libertad perdida, y de una solidez institucional basada en el reconocimiento del conflicto. Sigamos, después de registrar el carácter "pragmático, científico y amoral" de los primeros veinticinco capítulos de *El príncipe*, a una estudiosa que manifiesta el contraste con el presunto tono "apocalíptico y profético" del último capítulo, donde Maquiavelo exhorta a los Medici a asumir la tarea de la unificación italiana.[66] El pensador florentino indica un objetivo preciso que se revelaría inalcanzable por la inmadurez de las fuerzas políticas, un propósito que no podía ser decretado como utópico en el momento en que Maquiavelo escribía. Se le reprocha usar tonos apocalípticos comparables a los del dominico Savonarola. Ahora bien, considerar el ideal político del florentino un ejercicio de ensoñación y excitación de matriz religiosa es una forma de insinuar la no credibilidad de su obra entera, además de pasar por alto que la unidad italiana era en el Renacimiento un ideal compartido por muchas de las mentes que definieron ese periodo histórico, a quienes sería difícil considerar espíritus de vocación apocalíptica. Por otra parte, si todas las aspiraciones políticas frustradas tuvieran que ser reducidas al terreno de los sueños religiosos, habría que rescribir gran parte del pensamiento político moderno para transferirlo a la historia de la teología o de los movimientos mesiánicos. En una línea de pensamiento vagamente similar se establece que Maquiavelo puede considerarse un innovador, pero no un pensador que prefigure la modernidad, dadas sus referencias hacia la astrología de su tiempo.[67] Apenas es el caso mencionar que la astrología era una moda del tiempo que tenía entre sus cultores a personajes tan ilustres como Marsilio Ficino, y que había entrado en los giros discursivos populares. Lo que no convierte a Maquiavelo en seguidor de una filosofía natural astrológica.

Lo maquiavélico se adorna con una guirnalda de adjetivos: inmoral, conservador, apocalíptico y premoderno. ¿Cómo no

reconocer el acierto de De Sanctis cuando, con inevitable desconsuelo, declara (lo que vale para su tiempo y para el nuestro) que lo que nos separa de Maquiavelo es el maquiavelismo? Un sello infamante que muchos de sus críticos le han cosido al pecho con una letra escarlata.

Concluyamos con algunas observaciones acerca del otro importante protagonista intelectual de la edad de Maquiavelo, quien, a pesar de sus coincidencias, puede considerarse su antítesis: Francesco Guicciardini. Éste era catorce años más joven que aquél, y la diferencia entre sus carreras políticas (la de Guicciardini más prolongada y mucho menos atribulada que la de Maquiavelo) tiene raíces que vienen, en gran medida, de sus distintos orígenes sociales, así como de sus diferentes habilidades en acomodarse a las fuerzas políticas más poderosas de su tiempo. Maquiavelo tuvo que demostrar (con *El príncipe*) la utilidad de sus consejos para la familia Medici, sospechosa acerca de la fidelidad de su conciudadano y reacia a asumir el papel que nuestro autor quería asignarle en el rescate italiano. *Messer* Francesco no tuvo que hacer esfuerzo alguno: su camino era plano y rectilíneo (origen es destino), a pesar de haber servido inicialmente en la República florentina. Su cuna era garantía suficiente de la disponibilidad a servir a quien retuviera el poder, y sin levantar pretensiones republicanas, ni sugerencias acerca de un arriesgado papel en la unificación italiana.

Maquiavelo nació en la familia de un abogado, quien, a pesar de sus intentos, no tuvo mayor éxito en la vida política y cultural de su ciudad. Guicciardini venía de una importante familia que gozaba de estrechos vínculos con los Medici. Además, el joven Francesco tuvo el buen tino de casarse con la descendiente de otra importante familia florentina. Y si a esto añadimos las dotes intelectuales que mostró desde su juventud, dedicada a los estudios jurídicos, no asombra el rápido ascenso político que, desde 1511, a los 28 años, lo llevó al cargo de embajador en España. Desde ahí, con el retorno de los Medici a Florencia y con el apoyo primero de León X y después de Clemente VII, Guicciardini será, sucesivamente, miembro de la Señoría, comisario general del ejército pontificio, gobernador de Romaña (posesión de la Iglesia), entre otros cargos de relieve,

hasta su retiro de la política activa, cuando escribe las obras históricas en las que, como Maquiavelo, tuvo ocasión de mostrar su erudición y el conocimiento de las cosas de Italia acumulado gracias a sus actividades políticas y diplomáticas. Como era predecible, cuando regresa a Florencia, en 1513, no experimentará las vicisitudes que Maquiavelo había tenido que sufrir a causa del retorno de los Medici. El autor de *El príncipe*, al analizar la realidad política de su tiempo, manifiesta en esta obra su preferencia por el ser sobre el deber ser. En Guicciardini encontramos la misma actitud, pero acerca de los proyectos de reforma. En otros términos, para este último, moverse en función de proyectos de vida que superen las presentes injusticias es moverse hacia la propia ruina. Difícil vencer la tentación de calificar esta actitud como la del pequeño burgués que sería consagrado siglos después en las obras de Molière e Ibsen. En la defensa del propio estatus social y en la salvaguardia de los propios privilegios se apaga todo impulso de cambio dirigido por la voluntad humana. Como dice Chabod, su pesimismo histórico significa "el abandono de las esperanzas audaces" y la "desconfianza frente a los programas de renovación". Hay una clara divergencia bipolar entre los dos mayores pensadores políticos en el apogeo del Renacimiento. De un lado, Maquiavelo considera que los hombres son malos (a falta de buenas leyes), pero pueden proyectarse hacia una organización sociopolítica equilibrada gracias a la representación de sus distintos intereses. Guicciardini piensa que los hombres son buenos, pero resultan impotentes de cara al futuro. Leamos sus palabras en "Remembranzas" (*Ricordi*):

> Los hombres están naturalmente inclinados al bien […], pero las ocasiones que los invitan al mal son infinitas.

Y algunas páginas después:

> El buen ciudadano amante de la patria no sólo debe mantener buenas relaciones con el tirano, porque está en peligro cuando resulta sospechoso […], sino también porque portándose así tendrá ocasión de favorecer muchos bienes y desfavorecer muchos males.[68]

O sea, la bondad del hombre al servicio de la sumisión, en nombre de los beneficios personales que puedan derivarse de la renuncia a expresar las propias necesidades y aspiraciones. El oportunismo como máxima expresión de la sabiduría. El pesimismo radical de Guicciardini es la justificación filosófica que encubre la indisponibilidad a asumir riesgo alguno. Sin embargo, desde lo alto de esta sabiduría, que mira a través de un filtro de condescendencia las fruslerías y vanidades humanas, Guicciardini no renuncia a mirar el mundo que lo rodea, y lo hace con precisión y severidad. Son muy conocidas, y citadas en varios compendios de historia italiana en las escuelas superiores del país, sus expresiones de excepcional dureza a la muerte del papa Alejandro VI (el padre de César Borgia):

> Se congregó alrededor del cuerpo muerto de Alejandro, pero con increíble alegría, toda Roma, no pudiendo saciar los ojos a la vista de una serpiente que, con su inmoderada ambición y perfidia pestífera y con todos los ejemplos de una horrible crueldad, una monstruosa lujuria y una inaudita avaricia, vendiendo sin distinción las cosas sacras y las profanas, había intoxicado el mundo entero.

Los ojos de Guicciardini miraban con lúcida severidad el presente, pero no miraban ni querían mirar hacia un futuro que habría sido personalmente arriesgado de convertirse en proyecto político y norma de conducta. Su cercanía con Maquiavelo estaba clara en el realismo concerniente a los asuntos de Estado, además del común desaire hacia las jerarquías eclesiásticas, pero Guicciardini, quien había leído *El príncipe* y los *Discursos* cuando todavía eran textos inéditos, discrepaba de Maquiavelo acerca de que Roma pudiera considerarse un modelo para la reforma de Florencia y de Italia. Y es arduo negar que tuviera razón al afirmar que el pasado era irrepetible.[69] Volvamos al asunto eclesiástico. A pesar de ser deudor de los papas (Medici) por gran parte de su carrera, Guicciardini no tenía empacho en escribir:

> Yo, naturalmente, siempre he deseado la ruina del Estado eclesiástico y la fortuna quiso que con dos pontífices fuera yo forzado a desear y cansarme por

> su grandeza, que, si no hubiera sido por eso, amaría yo más a Martín Lutero que a mí mismo y esperaría que su secta arruinara, o por lo menos segara las alas, a esta nefasta tiranía de los curas.[70]

La misma idea, repetida y ampliada, la encontramos algunas páginas antes, cuando declara sin tapujos:

> Tres cosas deseo ver antes de mi muerte […] vivir en una república bien ordenada, Italia liberada de todos los bárbaros y libre el mundo de estos infames curas.[71]

Después de tejer las loas de Guicciardini acerca de su monumental *Historia de Italia* (que abarca el periodo entre 1494 y 1534), Francesco De Sanctis, en las últimas líneas del capítulo dedicado a Maquiavelo, en su *Historia de la literatura italiana*, compara a aquél y éste de la manera que sigue:

> [Maquiavelo] es un punto de partida en la historia destinado a desarrollarse, [Guicciardini] es un cuadro bonito, terminado y cerrado en sí mismo.

Quien esto escribe no puede evitar, por lo que valga, su coincidencia con el gran crítico italiano del siglo XIX.

TIEMPO DE HIBRIDACIONES

I

Hasta aquí hemos razonado alrededor de tres personajes emblemáticos cuyas ideas y horizontes especulativos desbordan su individualidad hasta representar culturas políticas de macrorregiones enteras del mundo. En Confucio, el interés en la cultura de un pueblo que, ya en su tiempo, tenía espesor milenario, busca en la moral los criterios y las reglas de su propia cohesión, mientras el individuo parece desdibujarse entre las múltiples relaciones que, sintetizadas en un solo cuerpo, se erigen ante él como una fuerza autónoma, ineludible. En Nizam, lo colectivo tiene su centro gravitatorio en las enseñanzas transmitidas por el arcángel Gabriel al Profeta, convertidas en pautas normativas para la convivencia en la comunidad de los creyentes. Maquiavelo, por su parte, expresa un momento de la historia occidental, el Renacimiento, que intenta superar las estrecheces de una moral cristiana, encargada de asignar a cada cual los deberes propios de su condición, y se proyecta a un lejano mundo grecorromano para redescubrir valores de libertad individual y de organización republicana donde convive, en tensión, la razón de Estado con el conflicto, como un factor de equilibrio socio-institucional, sin metas establecidas *ex ante* por la moral o la religión.

En esta conclusión, y ante los distintos caminos que condujeron hasta aquí, se tratará de entender si del cotejo y la fricción entre diferentes tradiciones culturales pueden brotar chispas que alumbren la marcha de una realidad actual que demanda perspectivas originales en el gobierno de nuevas complejidades. Nos toca así una doble tarea: en primer lugar, reconocer los elementos de novedad del presente, que difícilmente podrán ser metabolizados tanto en el marco del horizonte democrático liberal que se ha definido en las últimas décadas, como en el cuadro de instituciones y culturas autoritarias (con proclividades autocráticas), que caracteriza los sistemas políticos de China y de gran parte del mundo islámico, patrias respectivas de Confucio y Nizam.

¿Cuáles son los elementos no coyunturales que presionan la capacidad de los sistemas políticos establecidos para atender necesidades y requerimientos inéditos? Limitémonos a tres aspectos mayores. En primer lugar, está la relación, irresuelta en el actual contexto tecnológico, entre crecimiento económico y tutela de un medio ambiente incapaz de procesar funcionalmente los efectos *colaterales* del propio crecimiento. En segundo lugar, está una mayor polarización social que acompaña, especialmente en los países más avanzados, un desarrollo económico que choca con la capacidad de instituciones democrático-liberales para evitar que el malestar correspondiente alimente el atractivo social de un populismo potencialmente capaz de minar las estructuras del Estado de derecho. A lo que tenemos que añadir un tercer elemento, asociado a las tendencias demográficas que, en las próximas décadas, parecen destinadas a agudizar las tensiones sociales ya existentes en los países receptores de fuertes oleadas migratorias y que, añadiéndose a los efectos políticos de la polarización social, podrían reforzar las tentaciones populistas subyacentes. Las historias que han encumbrado a personajes como Donald Trump en Estados Unidos, Jair Bolsonaro en Brasil, Giorgia Meloni en Italia o Viktor Orbán en Hungría, y que han llevado a Marine Le Pen cerca de la presidencia en Francia, parecerían ser los primeros atisbos de excepciones destinadas a ser cada vez menos excepcionales en un futuro no lejano.

Las revoluciones tecnológicas —que crean nuevas áreas de oportunidad económica para empresas e individuos portadores de conocimientos todavía escasamente difundidos, además de la erosión de la utilidad social de profesiones correspondientes a fases tecnológicas previas— producen, inexorablemente, nuevas segmentaciones sociales. Esto queda ilustrado por la evolución del índice de Gini en los países más desarrollados, durante las últimas décadas. Observando los datos ofrecidos por el Banco Mundial resulta evidente que casi en ningún país desarrollado, en las últimas dos generaciones, ha mejorado la distribución social del ingreso, y en muchos de ellos ha empeorado considerablemente. En este caso se encuentran, entre otros, el Reino Unido, Suecia, Austria, Noruega, Dinamarca, Alemania y Estados Unidos, que en varios momentos de la segunda postguerra se irguieron como modelos del Estado de bienestar. No asombra que en varios de estos países, las preferencias electorales hayan premiado, en tiempos recientes, a sectores de derecha (siempre desconfiados hacia una función pública redistribuidora) y populistas disponibles a cabalgar el descontento frente a una socialdemocracia o a un liberalismo progresista identificados con Estados sociales cada vez menos capaces de responder a la acumulación de demandas de asistencia de sucesivas generaciones de desempleados y trabajadores enfrentados a nuevas formas de pobreza. A menos que se produzcan inciertos cambios de tendencia en las próximas décadas, las turbulencias en el mundo del trabajo, que sufre el deterioro de sus antiguas, relativas, certezas, es fácil predecir el deterorio del previo consenso social y electoral hacia valores de libertad y democracia que muchos jóvenes, y varios sectores de trabajo escasamente profesionalizado, perciben en la actualidad como un ruido de fondo sin efectos concretos en sus existencias cotidianas. El punto es claro, tanto como la interrogante que le corresponde: ¿podrán las instituciones liberal-democráticas enfrentar con éxito la presión combinada de una globalización que acentúa los factores de productividad sobre los de cohesión social, así como el desencanto de muchas áreas de trabajo hacia un Estado de bienestar menos eficaz ante la seducción de soluciones voluntaristas y plebiscitarias?

Si la interrogante es legítima, lo es también la conclusión, que indica la llegada de un tiempo de importantes cambios institucionales (la arquitectura subyacente al "arte del gobierno") ante los cuales resultará cada vez más arduo conservar los cimientos liberales y democráticos. Creer en el automatismo virtuoso relativo a la capacidad de reproducción (y autodefensa) de las instituciones democráticas podría ser una forma injustificada de confianza en la capacidad futura para solucionar las tensiones estructurales del presente.

Pero si es cierto que una modernización que avance con mayor segmentación social es difícilmente sostenible en el largo plazo, en el marco de las instituciones democráticas que comenzaron a definir sus perfiles entre los años treinta y cincuenta del siglo pasado, lo es también que, con las actuales pautas de producción y de consumo, la humanidad entrará en una espiral de insostenibilidad ambiental irreversible. Estamos adentrándonos en una corriente histórica en la cual, si en las próximas décadas gran parte del mundo considerado en vía de desarrollo no mejorara sus niveles de bienestar podrían activarse flujos migratorios destinados a reforzar subterráneos empujes populistas en los países desarrollados. Pero si la mejora en los niveles de bienestar ocurriera, con las actuales condiciones tecnológicas y las actuales pautas de producción y de consumo,[1] nos veríamos enfrentados a consecuencias ambientales potencialmente catastróficas. Una tempestad perfecta, donde cualquier rumbo que tome el desarrollo futuro podría apresurar consecuencias inmanejables.[2] Hemos inaugurado una fase histórica en que importantes cambios técnicos y sociales en las formas de producir y de consumir requieren la apertura hacia un nuevo ciclo de creatividad y experimentación. No sólo el Estado de bienestar necesita ser remodelado, sino también las formas actuales de reproducción material de las sociedades, así como las modalidades de la cooperación internacional.

Tanto las utopías del Renacimiento como aquellas que germinaron al calor de la efervescencia cultural posterior a la Revolución francesa hace tiempo han agotado su capacidad para

movilizar un *ethos* transformador. Y mientras las utopías salen del escenario y problemas inéditos se agolpan en él, el futuro se tiñe de tonos sombríos. Sin embargo, por las razones indicadas, la conservación de instituciones democráticas y la preservación del medio ambiente, evitando que se enrosque en un deterioro irrevocable, requieren hoy el valor político y la presión social para experimentar rumbos inexplorados. Refiriéndose a una necesaria renovación metodológica en las ciencias sociales, Bruno Latour sostenía algo que trasciende el ámbito científico para tocar nervios descubiertos en nuestra realidad sociopolítica:

> Es difícil creer que sigamos teniendo que absorber el mismo tipo de actores, el mismo número de entidades, los mismos perfiles del ser y los mismos modos de existencia en los mismos tipos colectivos de Comte, Durkheim, Weber o Parsons, especialmente después de que la ciencia y la tecnología han multiplicado masivamente los participantes que deben ser cocinados en el crisol […]. Hay que ensamblar los nuevos actores en nuevos ensambles ajustados a sus específicos requerimientos.[3]

En la secuencia de cambios evolutivos de las instituciones modernas se pasó del Estado liberal, en el que el acento era puesto, por Stuart Mill, en la limitación de los poderes del Estado para tutelar la libertad individual, al Estado democrático, en el que se impone el criterio de la mayoría y una función que, más allá del vigilante nocturno, hace de las instituciones un instrumento de redistribución a favor de los grupos más indefensos ante los movimientos erráticos de la economía o la tecnología. El tránsito en cuestión, bajo su aspecto evolutivo, en que se supera y se integra la fase previa, oculta un importante cambio fisiológico. Si el Estado liberal defiende la libertad individual de una excesiva intromisión del poder político, el Estado democrático, aun sin reconocerlo, asume que la libertad individual necesita que las instituciones refuercen su presencia social para ampliar espacios de independencia, que serían más acotados a consecuencia de una débil intervención pública de sostén a los grupos más débiles. Sin embargo, en el discurso ideológico liberal permanece una visión del individuo como entidad

ontológicamente fuera de la historia y que, incluso, parecería definible antes de la misma. El liberalismo se cimienta, tanto real como discursivamente, en la indefinición de los fines colectivos, en lo que Joshua Cherniss llama "vacío motivacional"[4] o, con más precisión, vacío proyectual. Cherniss tiene razón en mostrar la renuencia liberal para fijar, como brújula normativa, objetivos generales frente a la "intensidad pasional" de sus opositores populistas y autoritarios. Sin embargo, la sobrevivencia misma del sistema liberal-democrático depende, en nuestro tiempo, de la capacidad para reconocer objetivos generales, cuya consecución tiene un valor estratégico en la defensa de la libertad y la democracia. Estos objetivos giran alrededor de la necesidad de dirigir la acción pública hacia la tarea de revertir la corriente que, espontánea y alarmantemente, va hacia una aguda segmentación social y, al mismo tiempo, intervenir institucionalmente a favor de formas de producción y de consumo compatibles con la restauración de equilibrios ambientales gravemente perjudicados.

La indefinición de los fines se vuelve así una amenaza para perpetuar regímenes liberal-democráticos que en esa indefinición construyeron una parte importante de su solidez. La ética —entendida como disponibilidad política para establecer fines comunes vinculantes— vuelve por la ventana después de haber sido echada por la puerta. Y, a este propósito, son relevantes algunas observaciones de Max Weber en su famosa conferencia sobre la política como vocación realizada en Múnich a comienzos de 1919, el año anterior al de su muerte. Ese texto ha sido usado a menudo para apoyar la tesis según la cual, para el sociólogo alemán, la política debía centrarse más en el sentido de responsabilidad que en ambiciosos proyectos de cambio. Sin embargo, el tema que ocupa la parte final de la conferencia es justamente la relación entre ética y política. Weber hablaba sólo un par de meses después del intento revolucionario que buscaba repetir en Alemania la toma del poder por el partido bolchevique ocurrida un año antes. Es en este contexto que el sociólogo registra que, a menudo, aquellos que se guían por la pasión política se vuelven charlatanes y profetas

milenaristas, prisioneros de sus propias visiones románticas; individuos que creen ingenuamente que las buenas intenciones producen, siempre y necesariamente, buenas consecuencias. Pero poco antes él mismo había señalado que en la acción política operan dos polos, tan opuestos como complementarios: la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad.[5] Y aun reconociendo que la ética de la convicción podía, por sí sola, desbarrancarse en la justificación autoritaria de sus premisas ideales traicionadas (Weber habla de "proletarización intelectual en favor de la disciplina"), después de insistir en la complementariedad de la ética de la convicción y de la ética de la responsabilidad, concluía su razonamiento así:

> [La política] necesita a la vez pasión y mesura. Es una verdad probada por la experiencia histórica que en este mundo sólo se consigue lo posible si una y otra vez se lucha por lo imposible. Para esto el hombre debe ser tanto un dirigente como un héroe.[6]

O sea, el político necesita ser tanto un administrador de las consecuencias de sus acciones como un visionario capaz de asumir el riesgo de anticipar el futuro. Y si esto necesita ser un político, a mayor razón esa necesidad se propone con fuerza en el presente, de cara a las dos urgencias, sociales y ambientales, que amenazan la democracia y la vida misma en este planeta.

En este terreno se perfila un espacio de posible (y necesaria) hibridación entre las tradiciones maquiaveliana y confuciana. En efecto, especialmente en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, el pensador y político florentino define la estabilidad de la república en función de su capacidad para garantizar la libre expresión de intereses sociales contrastantes. Desde ahí, podemos considerar que se establecen los cimientos ideales de una cultura política en que la estabilidad institucional se basa en el reconocimiento del conflicto, sin que sean definidos *a priori* objetivos comunes con fuerza normativa. Por otra parte, en Confucio encontramos, a lo largo de su discurso moral y en la subyacente idea

organicista de la sociedad, la definición de las condiciones capaces de producir bienestar colectivo como finalidad en la acción del gobernante. O sea, por una parte, un sistema procedural sin objetivos predeterminados, más allá de la propia estabilidad democrático-institucional y, por la otra, un objetivo predeterminado sin mecanismos procedurales basados en la metabolización institucional del conflicto. Frente a estas lógicas antagónicas de la acción pública viene la tentación de reconocer, a partir de las urgencias presentes, una dirección deseable, en que sobre el tronco maquiaveliano se inserte el necesario reconocimiento de fines colectivos como requerimiento esencial de una gobernabilidad responsable. En cierto sentido podría decirse incluso que esta hibridación ya estaba anunciada en el movimiento de la libertad negativa del Estado guardián nocturno hacia la libertad positiva del Estado de bienestar. Pero combinar el discurso del pensador florentino sobre la esencialidad democrático-institucional del conflicto, con el discurso confuciano del bienestar colectivo como comprobación de la virtud moral del gobernante supone reconocer que las urgencias del tiempo presente imponen un salto hacia delante, en términos de responsabilidad ante un liberalismo siempre tentado por el retorno a su segura cueva originaria, que el neoliberalismo (expresando las necesidades competitivas de la globalización) canoniza en términos de Estado mínimo. Esto constituye una especie de llamado de la selva al que el liberalismo necesita resistirse para garantizar la continuación de su evolución democrática.

Es un recorrido histórico muy largo aquel que comenzó con una racionalidad económica presentada como territorio de una confrontación de objetivos individuales cuya síntesis espontánea definiría el máximo bienestar colectivo posible. La racionalidad no requería la definición de objetivos generales concretos para afirmarse, espontáneamente, a través del conflicto (macro) y la cooperación (micro) entre los individuos. Cualquier intento de introducir en esta lógica objetivos colectivos, políticamente determinados, estaba supuestamente destinada —Hayek *docet*— a escalar una progresiva compensación de diferencias, en cuya cima

estaría el régimen hitleriano como modelo históricamente determinado de totalitarismo. Sin embargo, la historia ha mostrado que ningún Estado de bienestar ha sido el prolegómeno hacia un desarrollo totalitario. Y si esto vale para el pasado, no parecería haber razones sólidas para creer que valdrá en el futuro. Lo cierto es que un salto institucional que *enriquezca* el liberalismo democrático con componentes éticos de valor general representa una ruta que, sin ser libre de riesgos, puede considerarse obligada para evitar costos como el reforzamiento de las sirenas de un populismo autoritario, o como el de un ulterior deterioro ambiental de consecuencias devastadoras. Hemos llegado a la situación en que la supervivencia de la especie y de los sistemas democráticos requiere la introducción de un componente de responsabilidad intergeneracional que, de no venir de los comportamientos económicos espontáneos, no puede sino venir de la política y, paralelamente, de la maduración cultural de sociedades crecientemente conscientes de que los vivos deben dejar de considerarse propietarios de la Tierra, para asumir la tarea de custodios, encargados de conservarla para las generaciones sucesivas. Frente a estas obligaciones, que imponen nuevas formas de consciencia y responsabilidad hacia el futuro, la reacción propiamente conservadora manifiesta, en forma de chascarrillo, aquello que no puede afirmarse explícitamente: ¿qué ha hecho la posteridad por mí, para que tenga que devolverle la cortesía?

Con la perspicacia que caracterizaba su personalidad analítica, Norberto Bobbio afirmaba que, en los años treinta, la política keynesiana había salvado el capitalismo sin salir de la democracia y añadía que, para las nuevas generaciones de liberales, se trataba de salvar la democracia (y glosaba: "si todavía es posible y en la medida en que lo sea") sin renunciar al capitalismo.[7] Desde Adam Smith, la racionalidad económica es un argumento cuantitativamente medible para hacer del individualismo económico el factor determinante del bienestar colectivo. Una afirmación ciertamente valedera, ya que la competencia es el mayor factor de impulso de la creatividad y que, sin embargo, resulta cada vez menos defendible

en su contundencia absoluta, ante el agotamiento de los bienes comunes y ante las consecuencias colaterales sobre el ambiente y sobre la desigualdad social, misma que erosiona los cimientos del consenso democrático del propio capitalismo. Recurrir a antiguas formulaciones ideológicas en defensa del liberalismo económico es una forma de escapismo de cara a una realidad que ha puesto sobre la mesa nuevos elementos que ya no pueden ser metabolizados al interior del cuadro previo de las compatibilidades. Para el comportamiento económico, como para la acción política, el reto actual consiste en *construir* novedosas formas de compromiso entre eficacia económica, conservación ambiental y reducción de la fragmentación social. La nostalgia por antiguas formulaciones ideológicas poco ayuda en este sentido. El ejemplo de la privatización de los ferrocarriles, en nombre de una mayor eficacia económica, es especialmente aleccionador. Estas privatizaciones, presentadas como una forma de uso racional de recursos escasos y remedio eficaz contra los desequilibrios de las cuentas públicas, han significado, en muchos casos, la pérdida de conectividad social, la contracción del sentido de pertenencia de los individuos a su propio territorio, un mayor costo del transporte para las familias, además de efectos ambientales adversos, por el impulso al transporte individual y a la movilización de las mercancías por carretera. Todas estas consecuencias han sido ilustradas con precisión y elocuencia por Tony Judt en el caso de su Inglaterra de origen.[8] En éste como en otros casos (los servicios de salud pública en primer lugar), el beneficio económico privado se obtuvo con costos sociales (y ambientales) que cuestionan la vieja moraleja asociada a la fábula de las abejas de Mandeville con los vicios privados trasmutados en virtudes públicas.

Para la sustentabilidad democrática podría resultar fatal (y hace tiempo son visibles los preocupantes signos premonitorios) la combinación de búsqueda obsesiva de mayor productividad para enfrentar los desafíos de mercados internacionales más porosos y un Estado de bienestar en retroceso, junto con la confianza ideológica de que una mayor eficiencia micro producirá, en el largo plazo,

menor polarización social. Hace tiempo se ha debilitado el nexo entre aumento de la producción y aumento del empleo, que en el pasado permitía sostener este silogismo. Incluso admitiendo que productividad y equidad estuvieran ligadas por una relación de causa-efecto, quedaría abierto el problema de los tiempos. ¿Qué ocurriría si, antes de que la predicción se cumpliera, el deterioro democrático y ambiental produjera consecuencias irreversibles? Las sociedades liberales no pueden permitirse el descuidar la erosión del consenso democrático sin que esta omisión acreciente las probabilidades de una peligrosa oleada populista con el consiguiente retroceso del Estado de derecho, activando, a partir de ahí, efectos adversos sobre las mismas tendencias de la productividad. Acerca de los aspectos sociopolíticos, un filósofo contemporáneo apunta:

> Orden, jerarquía y disciplina son promovidos como un alivio para hombres cansados de una libertad de la que no han obtenido ventajas, fastidiados por los abusos cumplidos en su nombre e íntimamente atraídos por el deseo de perderla. Así, mientras los regímenes liberales mantienen la separación entre individuo público e individuo privado, aquellos totalitarios buscan fundirlos en el crisol del partido y el Estado.[9]

La reciente propensión de sectores sociales marginados a favor de políticos ultraconservadores, de alguna forma ya había sido anticipada por Camus en la novela que quedó inacabada en el momento de su muerte en 1960. Refiriéndose a los trabajadores franceses en la Argelia de su juventud, escribía el premio nobel:

> El desempleo era el mal más temido. Ello explicaba que esos obreros que en la vida cotidiana eran siempre los más tolerantes de los hombres, fuesen siempre xenófobos en cuestiones de trabajo, acusando sucesivamente a los italianos, los españoles, los judíos, los árabes y finalmente la tierra entera, de robarles el trabajo […]. Lo que estos nacionalistas inesperados disputaban a las otras nacionalidades no eran el dominio del mundo o los privilegios del dinero o del ocio, sino el privilegio de la servidumbre.[10]

La desafección hacia la democracia podría agigantarse ante los problemas irresueltos que condenan a sectores de la población activa a una exclusión social de largo plazo. Habrá que recordar que la democracia no es un recurso natural inagotable, sino una construcción humana que hoy está amenazada por varios frentes y cuya mayor fortaleza reside en su capacidad de renovarse ante los retos, en su perfectibilidad. La combinación del posible retroceso de las democracias liberales con el persistente deterioro ambiental obliga a recordar que ninguna civilización humana ha sido acariciada por la eternidad.[11] Y justamente en esta perspectiva resulta deseable confrontar la tradición liberal-democrática occidental con otras tradiciones de cuyas similitudes y discordancias pueden surgir intuiciones útiles para experimentar caminos inéditos.

Por otra parte, esta comparación es sugerida por tendencias objetivas de la realidad contemporánea. Trivialicemos: si en Occidente se come sushi y en Japón hamburguesas, si en Italia se come kebab y pizza en el resto del mundo,[12] ¿por qué no confrontar a Maquiavelo con Confucio y con Nizam al-Mulk? Al final del libro citado anteriormente, Bruno Latour escribe:

> Después de haber registrado las improvisas y nuevas debilidades del Occidente y tratando de imaginar cómo podría sobrevivir un poco más manteniendo su lugar en el sol, tenemos que establecer conexiones con otros […] [y] comprometernos en la cosmopolítica.[13]

En la economía del discurso que aquí se intenta, éste es el primer paso. El segundo consiste en asumir la tarea de reformar el sistema liberal-democrático para enfrentar los desafíos del presente. Cerremos la primera parte de esta conclusión recordando un fragmento de la larga carta que Cioran escribió desde París, en 1957, a su antiguo amigo, el filósofo rumano Constantin Noica:

> Sólo quería que observaras una cosa: este mundo, que en absoluto es maravilloso, de alguna manera podría serlo si consintiera no ya a anularse (cosa hacia la que está hasta demasiado proclive) sino a deshacerse de las

escorias proponiéndose tareas imposibles, opuestas al atroz sentido común que lo desfigura y lo empuja a la ruina.[14]

II

En 1952, John Kenneth Galbraith comparaba el capitalismo con un abejorro cuya aerodinámica parecía diseñada para impedirle volar. Sin embargo, contrastando la apariencia, el abejorro lo hacía sin mayor desvelo, pasando de una flor a otra y ejerciendo un papel esencial de polinizador. A lo largo de siglos, el capitalismo ha definido el sustrato material sobre el cual se han entretejido instituciones liberales, capaces de asegurar su continuidad en medio de las presiones de fuerzas sociales, incluso contrapuestas. Es esta capacidad la que, en tiempos recientes, parece deteriorarse, tanto por razones sociopolíticas como ambientales. Para el abejorro podría acercarse el momento en que le resultará cada vez más difícil sostener el vuelo, a menos que se produzcan cambios aerodinámicos significativos. Fuera de la metáfora, por el lado de una organización económica reacia a aceptar límites a su libertad de acción en nombre de la eficiencia, y por el lado de la parecida resistencia sociopolítica ante nuevas responsabilidades de conservación ambiental, la fórmula liberal-capitalista, que ha distinguido Occidente por más de dos siglos, se ve obligada a buscar, en el gran escenario mundial, las vislumbres que puedan orientarla hacia una remodelación de sí misma en vistas de los nuevos retos a los que necesita responder. Si reconocemos en Maquiavelo un núcleo intelectual (obviamente no exclusivo) del orden político del Occidente de nuestros días, y si hacemos lo mismo ligando (otra vez con un lazo no exclusivo) a Confucio con los factores de cohesión interna de la cultura política del Oriente lejano, y si completamos el cuadro reconociendo alguna semejanza estructural entre el universo ideal que subyace al gobierno de Nizam con el del Medio Oriente de la actualidad, la comparación entre estos tres universos no puede (ni debe) realizarse en un plano de igualdad, donde a cada universo se asigne un mismo peso específico hipotético. El Occidente

desarrollado es el espacio político y cultural en que la humanidad ha ido más lejos en los terrenos del bienestar, la democracia y el reconocimiento de los derechos de las personas. Y es desde ahí de donde tiene que partir la disponibilidad a aprender lo que haya que aprender de otros universos culturales. Occidente es, en ese sentido, el término y la razón de una reflexión comparativa. El debido respeto a cada cultura no significa desconocer sus alcances históricos desiguales y sus distintos desempeños en el reconocimiento de los derechos de colectividades internamente diferenciadas, así como de los individuos que las conforman.

Un primer aspecto que separa a Occidente de los dos Orientes aquí considerados es que mientras en el último caso tenemos una acentuación en la dimensión colectiva de la vida social, en Occidente, y en la cultura liberal, la dimensión personal ha sido privilegiada, dejando a la dinámica y al equilibrio cambiante de las relaciones sociales (y a los comportamientos del mercado) la *responsabilidad* hacia lo colectivo. Esta dimensión es el objeto central de la acción de gobierno, tanto en el universo confuciano como en el islámico. Y en eso se abre un espacio de reflexión, y tal vez de aprendizaje, para que la dimensión colectiva adquiera más peso en la teoría y en la práctica de la acción política liberal. Pero antes de adentrarnos en aspectos que deberán ocuparnos más adelante, comencemos reconociendo el trayecto milenario que —comenzado con la hibridación sasánido-islámica operada por Nizam— llega a los sistemas políticos del mundo musulmán contemporáneo.

Con Weber, y después de él, se afirmó la idea de que con la industrialización en los países de cultura musulmana se habría activado un inevitable proceso de secularización. Evidentemente se pensaba que en el oriente cercano debía repetirse, cuando menos en sus trazos mayores, la historia moderna de Europa. No ha sido así. El mundo islámico ha experimentado, a lo largo de su recorrido histórico, variedad de cismas, la aparición y desaparición de sectas y herejías varias, pero no ha ocurrido aquí nada que pudiera asimilarse a una reforma panislámica capaz de establecer una distinción clara y sostenible entre los territorios de la fe (como dominio privado) y de

la política (como búsqueda del bienestar colectivo). Mirando al último siglo, las mayores excepciones corresponden al derribo del Imperio otomano y del califato osmanlí a comienzos de los años veinte del siglo pasado, a manos de Kemal Atatürk, fundador de la República turca. Encontramos en esa experiencia la frontera más avanzada del mundo islámico reformado que, a pesar de la introducción de formas políticas occidentales, ha vivido gran parte de su historia contemporánea entre el dominio personal de Kemal, un régimen de partido único, variedad de golpes de Estado y, en la dos últimas décadas, con un Recep Tayyip Erdogan de explícitas simpatías islamistas, el retorno parcial de una religiosidad que vuelve a ocupar territorios anteriormente secularizados, conjuntamente con una vuelta a la tradición del hombre fuerte. Aunque Turquía siga encarnando la experiencia reformadora más avanzada del universo musulmán es evidente aquí algo común a muchos países del área: cuando el islam retrocede en su control social, lo hace bajo presión de fuerzas armadas o de elites nacionalistas con una incierta predisposición al reconocimiento del pluralismo político. Esto no quita importancia a las reformas introducidas por Kemal Atatürk, que implicaron la abolición de la poligamia y de los tribunales de la sharía, la prohibición del uso del velo, el sufragio femenino y el divorcio. El otro momento en que el mundo islámico fue recorrido por pasiones seculares que, en distintas formas, fueron apagándose después, ocurrió entre fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, cuando las luchas por la independencia (en Argelia, Pakistán e Indonesia) hicieron pasar a segundo plano la identidad religiosa. Sin embargo, a pesar de estos episodios, la religión islámica ha mostrado una fuerte persistencia en la cultura civil y una enérgica capacidad de condicionamiento de las estructuras políticas.

Cíclicamente, a lo largo de los siglos, han aparecido movimientos que asociaban la solución de los problemas del momento a un retorno a los orígenes y a formas rigurosas de adherencia a los dictados religiosos. El movimiento wahabita, nacido en Arabia en el siglo XVIII como una corriente puritana del islam, llega hasta el presente y se ha expandido en varias partes del mundo islámico, siendo repetidamente indicado como fuente doctrinal (y de

financiamiento) del fundamentalismo terrorista. La Hermandad Musulmana, nacida en Egipto a fines de los años veinte del siglo pasado, e ilegalizada por el régimen militar nacido en 1952, fue responsable de varios atentados contra los cristianos coptos de Egipto y, a pesar de la represión a la que tuvo que enfrentarse durante décadas, en 2011, llegó al gobierno en elecciones libres para, dos años después, ser devuelta a la clandestinidad por el golpe militar del general El-Sisi. En este caso habrá que decir que la organización tuvo una evolución relativamente liberal. En Sudán, Muhammad Ahmad se proclamó, en 1881, el Mahdi, el Esperado, declarando haber sido escogido por el mismo Profeta para combatir contra el dominio otomano y para restablecer una *umma* (comunidad de los creyentes) regida por las normas coránicas. Y los herederos de esta tradición llegarían a difundir la sharía en el norte del país, además de tener relaciones con Al Qaeda. En Irán, la oposición del rigorismo islámico, en su vertiente chiita, al régimen de modernización autoritaria del sah Reza Pahlevi llevó a Jomeini en 1979 a encabezar una revolución islamista que fundaría una república teocrática.[15]

En varios momentos de su historia, especialmente antes de la proyección europea sobre los grandes océanos del mundo, la cultura islámica, en filosofía, medicina, astronomía y matemáticas, tuvo momentos de esplendor que llegaron a superar con creces a la cultura europea, pero esta notable creatividad no se transfirió, sino marginalmente, a la teoría y, menos aún, a la práctica política. Desde que Occidente experimenta la Ilustración y la Revolución Industrial, el antiguo protagonismo cultural islámico se extingue progresivamente, hasta apagarse definitivamente en el siglo XIX, cuando pequeñas naciones europeas convierten los grandes espacios políticos musulmanes en sus colonias. Tal vez bajo la presión occidental se fortalecieron los empujes preexistentes hacia la cohesión de una comunidad que asfixió los derechos individuales bajo una homogeneidad identitaria en la que la religión no podía sino asumir una indiscutida centralidad.

En tiempos recientes, en la ola de las pasiones nacionalistas que antecedieron y siguieron a las luchas de independencia, en que las elites intelectuales jugaron un papel determinante, hubo una relajación en las costumbres atávicas que permitía esperar un camino de progresiva emancipación civil de los dictados religiosos. Una aguda observadora somalí registra que, todavía en los años setenta del siglo pasado, en varias ciudades del mundo musulmán — de El Cairo a Damasco, de Kabul a Teherán, de Bagdad a Mogadiscio — era común ver mujeres vestidas a la moda occidental y era infrecuente el uso del velo o el hijab, por no hablar del burqa. En las décadas sucesivas, el escenario se invirtió radicalmente. Y ésa no es más que la expresión estética de una restauración cultural más profunda en las costumbres, los valores y los comportamientos subyacentes. La misma autora señala que en la actualidad, según encuestas de opinión, 75% de los pakistaníes y 40% de los bengalíes piensa que habría que aplicar la pena de muerte a los musulmanes que abandonan su religión.[16]

Después del atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001, el presidente George W. Bush se dirigió al Centro Islámico de Nueva York y ahí dijo que la violencia contra inocentes no era parte de la verdadera fe islámica. Y Tony Blair afirmaba que nada en el islam justifica la violencia contra inocentes.[17] Sin embargo, estas afirmaciones, si bien comprensibles por razones políticas, parecían soslayar los nexos entre el terrorismo islamista y el hecho histórico de que el islam ha sido, desde su origen, una religión de conquista, una religión de la victoria, decía Hans Küng. Una historia en que encontramos la conquista de Irán por parte de los turcos selyúcidas, de España por parte del califato Omeya y la formación del sultanato de Delhi, con la conquista india por parte de afganos e iraníes islamizados, por limitarnos a pocos ejemplos. Una historia que repite la experiencia de Mahoma, quien, a partir de la Hégira, inicia desde Medina la guerra contra La Meca y su tribu de origen, para hacer prevalecer las leyes divinas con el apoyo de Alá en la batalla. La idea de la *yihad*, la guerra justa, tiene raíces profundas en la cultura musulmana, raíces que en distintos momentos alimentaron, y siguen

haciéndolo, expresiones beligerantes de una fe que absuelve a los combatientes-devotos, incluso de sus actos más sanguinarios.

Pero poniendo al margen esta versión beligerante —que Hirsi Ali llama el "islam de Medina", en contraposición con el "islam de La Meca", cuando Mahoma intentaba reclutar adeptos a la nueva fe por medios pacíficos (y con poco éxito)—, la cohesión civil de las sociedades musulmanas ha tenido, en la comunión religiosa, un factor tan poderoso que ha dificultado la expresión de una sociedad civil independiente de sus dictados. Así que, si bien el sentido de comunidad del mundo islámico puede resultar de interés en una consideración crítica de los límites del liberalismo ante los retos contemporáneos, la homologación cultural forzosa, que anula los derechos individuales, impide que de ahí puedan derivarse enseñanzas de peso para la reforma política del liberalismo. En otros términos, aunque la experiencia de Nizam al-Mulk sea de interés acerca de aspectos concretos de la acción del gobierno —desde el control sobre la eficacia y honradez de los funcionarios locales, hasta el acopio de información, desde las tareas de defensa asociadas a un ejército propio,[18] a las de organización de un sistema de recaudación que no perjudique la legitimidad de la autoridad central—, no está claro cómo encontrar en estas prácticas enseñanzas generales en la óptica de las exigencias contemporáneas de reforma del liberalismo. Maquiavelo llega incluso a poner al margen la ética cristiana para establecer las bases de instituciones sólidas asentadas en el reconocimiento institucional de la conflictividad social. Y no se ve qué beneficios pudieran derivarse del retorno de la religiosidad en la reflexión sobre el gobierno. Una situación muy distinta se nos plantea, en cambio, en referencia al universo cultural confuciano y a las experiencias recientes de gobierno que ven en la ética confuciana una brújula para la acción gubernamental, para el arte del gobierno.

En esta tradición hay dos aspectos centrales. La idea del bienestar colectivo, como responsabilidad primaria del gobernante, y la práctica de los exámenes para ingresar a la administración imperial, que se establece en China desde inicios del siglo VII. La eticidad del gobernante se mide —además de su adherencia a los

ritos y al culto de los ancestros— por sus consecuencias en el bienestar social: prueba *ex post* de que la sabiduría y la virtud del gobernante han sido reconocidas por el Cielo (*Tian*) con el mantenimiento de la armonía entre los súbditos. Una armonía que no sería posible si el soberano fuera indiferente a la demanda de equidad y justicia de aquellos que están debajo de él. El segundo aspecto toma su forma en la tradición confuciana, posterior a Confucio, de los exámenes imperiales, que serán el instrumento para seleccionar (a nivel local, provincial y central) a los burócratas-letrados encargados de traducir en la práctica las decisiones imperiales, gracias a sus cualidades morales e intelectuales definidas a partir de la pericia en el manejo de los textos clásicos confucianos. La moral superior del gobernante se complementa, así, con exámenes que seleccionan entre los gobernados a aquellos que encarnan rasgos virtuosos, sin considerar su estatus social. Los exámenes son la piedra angular de una organización social en que las diferencias más significativas no provienen de la economía sino de la política. La legitimidad de quien ocupa el lugar más alto del sistema de poder, que reconoce en Confucio su máxima inspiración, depende de que haga posible la prosperidad colectiva, rodeándose de funcionarios tan competentes como moralmente intachables. En dos palabras: bienestar colectivo y meritocracia son las claves en el camino de la estabilidad institucional y de la justicia.

Si se observa la historia reciente del Oriente asiático —el gran escenario en que el pensamiento confuciano ha jugado un papel central en la construcción de una fuerte identidad cultural transfronteriza— son evidentes tres situaciones diferentes. Por un lado están los países de reciente industrialización, en los cuales la identidad confuciana no solamente no fue un obstáculo, sino que, por distintas razones, jugó un papel positivo, tanto en el desarrollo económico como en la transición política que terminó por cuajar en instituciones democráticas. Y aquí tenemos los casos de Corea del Sur y de Taiwán.[19] Por otro lado están los países donde la tradición confuciana se ha entrelazado con notables éxitos económicos (todavía insuficientes para configurar una situación de cumplida

salida del atraso) e instituciones autoritarias, bajo partidos comunistas que proclaman su adherencia al confucianismo y son reacios a emprender un camino de transición hacia instituciones democráticas. Aquí, los casos emblemáticos son China y Vietnam. En tercer lugar hay que mencionar un país que comenzó un exitoso camino de salida del atraso en la segunda mitad del siglo XIX y que completó su transición democrática en la segunda posguerra mundial. En Japón, la cultura confuciana ha sido determinante en varios momentos históricos, a pesar de las presencias propiamente religiosas del budismo y del animismo sintoísta. Estas observaciones vienen a cuento porque muestran que, a diferencia de la islámica, la cultura confuciana ha mostrado ser compatible tanto con acelerados y exitosos procesos de desarrollo económico como con la introducción de instituciones públicas basadas en la separación de los poderes del Estado, en el pluralismo político y en el reconocimiento de los derechos individuales, independientemente de los valores ético-religiosos dominantes.

Sin embargo, en un texto al que tendremos que referirnos repetidamente en lo que sigue, se sostienen algunas tesis que contrastan lo que se acaba de afirmar. En la introducción del libro en cuestión, se afirma que sería curioso que se pretendiera reformar el sistema político de Estados Unidos de acuerdo con los valores confucianos. Y, de la misma forma, sería extraño pensar en una reforma política china a partir de los valores de los padres fundadores de la democracia americana.[20] Señalemos al margen que, sin embargo, el autor muestra en distintas partes de su libro (un éxito editorial en Estados Unidos) que cierta apertura democrática china no solamente es deseable, sino que se encuentra concretamente en marcha. Daniel A. Bell afirma que si Occidente sigue descansando en sus laureles, sin aprender la lección de la meritocracia china, corre el riesgo de perder la batalla por el corazón y la mente de sus ciudadanos, y el sistema meritocrático chino podría volverse el sistema político dominante a escala mundial.[21] Dejemos de lado por el momento estos vaticinios sobre venideras fórmulas políticas universales señalando que probablemente hay en

el caso chino de la actualidad, aunque por razones distintas a las esgrimidas por el autor, elementos que podrían ser significativos para que Occidente se sitúe en mejor posición ante los retos que enfrenta en este recodo histórico. Más allá de China, lo evidente es que en algunos países de Asia oriental, con fuerte gravitación cultural confuciana, se ha mostrado la viabilidad de instituciones y arreglos sociales de tipo democrático. Ahora bien, una mirada global a la historia contemporánea indica que en el largo plazo no existen casos de desarrollo económico capaces de consolidar "sociedades de bienestar" en contextos políticos autoritarios.[22] Y si esto es así en general, la cláusula lógica del *ubi maior minor cessat* hace valer sus razones incluso en referencia a las realidades culturales específicas de impronta confuciana. Bienestar social e instituciones democráticas constituyen un binomio en el que el segundo término, antes o después, resultará ineludible para el cumplimiento del primero. Así que no se ven razones de peso por las cuales estaría fuera de lugar pensar que la reforma del sistema de gobierno chino, en sentido democrático (como ha ocurrido en Corea de Sur y Taiwán), sea, además de deseable, forzosa, de querer seguir un camino que acerque al ideal confuciano del bienestar colectivo. Lo que, en síntesis, significa que China necesita ser contaminada por el sistema político occidental para cumplir la aspiración confuciana de una prosperidad extendida. Esto invierte el razonamiento de Bell, para quien el Occidente necesita ser contaminado por la meritocracia de raíces confucianas para poder mantener su lugar privilegiado en el contexto mundial.

Sin embargo, antes de considerar las razones esgrimidas por Bell para fundamentar la idea de que China habría emprendido una política de conciliación entre democracia y meritocracia, es oportuno retomar por otro lado la comparación China-Occidente. Más allá de una meritocracia de la que, como veremos, la China actual es un ejemplo dudoso, queda la idea confuciana del estrecho vínculo entre bienestar social y legitimidad del gobernante. Y es ahí donde la cultura confuciana puede ser de interés para Occidente, lo que mantiene inalterada la necesidad china de descubrir un camino

propio, que supere un sistema político autoritario basado en una idea —tan novedosa como atávica— de moralidad compulsiva. Siguiendo críticamente la línea de razonamiento del estudioso canadiense, será posible poner en evidencia tanto algunas de sus debilidades como varios puntos de interés para desarrollos analíticos distintos.

Bell asume la doble tarea de indicar los presuntos fallos del sistema de sufragio universal en Occidente, mostrando cómo China estaría experimentando una fusión original de democracia y meritocracia. Sigamos su razonamiento. En contra del sistema de una cabeza, un voto, se esgrimen dos argumentos: el primero es que los políticos que buscan ser elegidos tienen más interés en el corto que en el largo plazo; el segundo es que los electores, en general, adolecen de la competencia y la motivación para una opción sana, moral y políticamente informada. En China, sigue Bell, muchos intelectuales opinan que otorgar el derecho al voto a un universo campesino ineducado sería desastroso dado que, como dice un renombrado teórico confuciano viviente, incluso en Occidente, el voto popular a veces favorece a candidatos racistas y fascistas.[23] El sistema meritocrático de selección de los dirigentes, en cambio, haría posible favorecer visiones de largo plazo no condicionadas por las oscilantes preferencias de los electores. Ahora bien, no parece necesario recorrer la historia de la democracia en Occidente, desde Atenas hasta la Revolución francesa, y más allá, para mostrar la falacia de argumentos que parecen diseñados para justificar la dictadura del partido único en China. Sólo vale la pena señalar que la democracia liberal supone un procedimiento que asigna a la mayoría, y no a la minoría, el derecho a fijar el rumbo de las sociedades y, con esta opción, el sufragio universal se convierte en un instrumento de autoeducación colectiva imbricado con una responsabilización social acerca de las acciones del gobierno. No se aprende a gobernar sin acercar a los ciudadanos a la incumbencia de nombrar a sus gobernantes. Además, no se ven razones —a menos de volver al rey sabio de Platón— para creer que un tecnócrata conozca los intereses del pueblo mejor que el pueblo mismo, lo que

supone reducir las mayorías a una eterna minoría de edad. Resulta curioso que nuestro sinólogo asigne a los comunistas-confucianos chinos la paternidad de una crítica a la democracia, en nombre de la eficacia de la dirección de los asuntos públicos por parte de una elite moral e intelectual seleccionada al interior del Partido Comunista. En efecto, exactamente un siglo atrás, Gaetano Mosca, el sociólogo italiano ligado a Vilfredo Pareto, se oponía a la ampliación democrática del sistema liberal con un argumento muy similar al esgrimido ahora por Daniel A. Bell. Ante un régimen liberal que asumía rasgos democráticos con la ampliación del sufragio, los conservadores de antaño proponían argumentos de competencia y de mérito a favor de la aristocracia muy similares a los de los conservadores chinos de la actualidad.[24]

Pero lleguemos a la propuesta concreta de nuestro sinólogo canadiense quien expresaría, a su entender, el sentido de las reformas políticas introducidas en China desde los años ochenta del siglo pasado. La idea central se reduce a un esquema muy simple: promover la democracia en elecciones a nivel de aldea, y la meritocracia, a través de exámenes competitivos —ya no confucianos, pero en el espíritu confuciano—, en los niveles más altos del aparato público. En esto consistiría la síntesis china de democracia y meritocracia. Más allá de la crítica a un sistema por el cual los ciudadanos podrían elegir a sus representantes locales, pero no a sus representantes a nivel nacional, el punto es que la de Bell es una descripción idealizada de una realidad más compleja y menos edificante. El politólogo canadiense sostiene que en China cuanto más alto sea el puesto de responsabilidad tanto más severa será la selección meritocrática. Una selección en la que el desempeño en cargos previos de menor jerarquía sería determinante. Sin embargo, es suficiente considerar la carrera política del máximo dirigente chino, Xi Jinping, para que ese aséptico castillo de naipes meritocrático se venga abajo. Xi llegó al vértice del Partido Comunista y del Estado con el empuje, en distintos momentos, que le dio ser hijo de un importante dirigente del partido en la generación previa (Xi Zhongxun), por no hablar de las presiones de

su madre (que en su momento fueron razón de escándalo) a los dirigentes superiores para que favorecieran la carrera de su hijo. Y el mismo Xi se ha encargado de promover a altos puestos de responsabilidad a compañeros suyos, desde la escuela media hasta la universidad. Tenemos aquí un "linaje", entre muchos otros que recorren el partido y el Estado chino, en que, cuando el jefe asciende, lleva consigo a todos aquellos que le han sido fieles, o se tienen buenas razones para suponer que lo serán en el futuro. El linaje de Xi es conocido en los ambientes del partido, con el acostumbrado sentido del humor chino, como el "Ejército de Zhejiang", de la provincia en que Xi comenzó su escalada al poder.[25] Desde que el líder chino llega al poder, entre 2012 y 2013, ha favorecido la promoción de funcionarios ligados a él, ha revertido la tendencia previa impulsando una fuerte centralización del poder en sus manos, ha debilitado la política de separación entre partido y Estado (para evitar que razones ideológicas afectaran la política económica) y, además de impulsar su culto a la personalidad, ha roto la norma, introducida desde los tiempos de Deng Xiaoping, que limitaba a dos periodos de cinco años cada uno, la permanencia en el cargo del presidente —lo que se ha materializado con la elección de Xi a un tercer periodo en el 20º Congreso del Partido Comunista en octubre de 2022—. No se trata sólo de que Xi haya impuesto en el Comité Permanente del Politburó (máximo órgano de dirección política del país) a seis dirigentes estrictamente ligados a él, sino de la vuelta de los tonos de moralizador en jefe, que remiten a los tiempos de Mao y, más lejos aún, a los tiempos imperiales. La tradición, de antigua raigambre confuciana, del poder político como expresión de una moralidad superior, se muestra en el discurso inaugural del 20º Congreso del Partido Comunista donde Xi, criticando la administración anterior de Hu Jintao, dijo que hubo "patrones erróneos de pensamiento, como el culto del dinero, el hedonismo, el egocentrismo y el nihilismo". Más que una crítica política, una censura moral encargada de justificar el poder absoluto del nuevo emperador.

En este escenario de poder personal, que pone y depone a los hombres en función de su fidelidad al jefe, ¿dónde queda la meritocracia de Bell? Ciertamente existen espacios en el partido donde operan exámenes competitivos para el ascenso de los funcionarios, pero es difícil imaginar que las comisiones judicantes no sean penetradas en distintas formas por los criterios políticos de las distintas corrientes ideológicas y los diferentes grupos de interés del Partido Comunista de China.

A pesar de la visión edulcorada de Bell, hay en la experiencia china, reciente y antigua, algo que merece ser subrayado. Desde los tiempos imperiales, China permitía cierto grado de flexibilidad a nivel provincial en la experimentación de nuevas políticas cuya eficacia se quería testar antes de que fueran aplicadas a escala nacional. Esta práctica se mantuvo en los tiempos de Mao, con el uso maquillado de los datos de la producción de la comuna de Li Dazhao, para extender la experiencia (que resultaría catastrófica) de las comunas populares a todo el país. Después sería Deng Xiaoping quien usaría el mismo procedimiento para promover los experimentos de liberalización agrícola en la provincia de Sichuan, antes de aplicarlos a escala nacional, y la iniciativa de las Zonas Económicas Especiales de Shenzhen, antes de que se promovieran las Inversiones Extranjeras Directas en el conjunto del país.[26] Esa práctica de la experimentación local de políticas económicas o de reformas políticas podría resultar de gran interés, incluso para las democracias liberales, en una perspectiva de prueba y error acerca de políticas ambientales y de iniciativas destinadas a reducir las excesivas segmentaciones sociales de la actualidad. Ello crearía, sin embargo, dificultades constitucionales en el terreno del principio de la ley igual para todos. La flexibilidad mencionada es obviamente más viable en países autoritarios como China, pero la idea tiene un atractivo que podría sugerir a los países democráticos la viabilidad de reformas para abrirse a experimentar iniciativas específicas a nivel local antes de su aplicación nacional. Pero, independientemente de estas consideraciones, la cultura confuciana tiene un interés más general por una razón ya mencionada: el vínculo directo entre legitimación

del poder político y bienestar social. El Estado de bienestar, que comenzó en Occidente sus pasos más decididos en la segunda postguerra (con la anticipación americana del *New Deal* en los años treinta), representó un cambio de valor estratégico en las estructuras consolidadas del gobierno liberal. Podríamos incluso decir que el Estado de bienestar ha sido el inicio *confuciano* de una senda destinada a fortalecer el vínculo entre legitimación política y bienestar social en las realidades políticas liberales. Sin embargo, ante las urgencias ambientales y los problemas ligados a la descontrolada ampliación de una segmentación social que amenaza a las instituciones democráticas, se impone un nuevo salto adelante en el camino iniciado con el Estado de bienestar. Un nuevo empuje que supondrá reformas políticas, enmiendas en las políticas económicas y, obviamente, nuevos consensos sociales sin los cuales lo anterior no sería posible. En ese sentido, el presente se nos aparece como un espacio forzado de transición hacia nuevos arreglos institucionales en democracias liberales enfrentadas a retos que podrían amenazar, con una creciente proclividad colectiva hacia el populismo, las bases democráticas consolidadas en gran número de realidades mundiales.

Algún tiempo atrás, Habermas sostenía que las sociedades contemporáneas disponen de tres recursos para orientar su desarrollo: el dinero, el poder y la solidaridad.[27] El nuestro es un tiempo en que la necesidad de solidaridad (hacia el ambiente y hacia sociedades crecientemente fragmentadas por la revolución tecnológica y la mayor porosidad de los mercados internacionales) precisa enfrentarse a las inercias en los ámbitos del poder económico y el poder político. Esto será posible sólo en la medida en que las sociedades civiles aumenten sus "esferas de influencia" (en palabras del filósofo alemán) hasta ejercer una hegemonía cultural que imponga a empresas y políticos los cambios requeridos en los paradigmas de producción, de consumo (a tutela del ambiente) y de distribución de la riqueza (a tutela de una sociedad democrática). Cambios orientados por una mayor atención a las necesidades sociales en su conjunto y a una nueva responsabilidad ambiental

intergeneracional. Con lo cual se nos presenta el problema que los universos culturales islámico y confuciano no han podido resolver: ¿cómo fortalecer el sentido de empresa colectiva sin pagar un alto costo en términos de tentaciones absolutistas, con la consiguiente retracción de los derechos individuales y del mismo Estado de derecho?

Antes de pasar a algunas reflexiones finales sobre el problema de cómo fortalecer lo colectivo sin minar los espacios de la libertad individual, es oportuno mencionar cómo en la literatura científica reciente despunta una revaloración nostálgica de las pequeñas comunidades y de diferentes formas de economía familiar. Si en las utopías del Renacimiento y de comienzos del siglo XIX la mirada estaba proyectada al futuro, las utopías actuales (que no usan este nombre para sí mismas) se proyectan al redescubrimiento de un pasado cuyas virtudes deberían ser recuperadas. Un autor estadunidense critica el liberalismo ya no por sus fallas funcionales ante los desafíos del presente, sino por desmantelar las "normas culturales tradicionales" y, siguiendo este camino, estigmatiza un liberalismo "frío, mecanizado y burocrático" sugiriendo la necesidad de recuperar la filosofía de la Edad Media por sus valores de defensa del individuo.[28] Ante el reforzamiento de las interdependencias globales, la reacción parecería ser el retorno a economías locales que puedan sostener una vida política comunitaria. Ahora bien, que la vida comunitaria haya sido históricamente cuna de patriarcados opresivos, de trabajo infantil, de exclusión de la mujer de las decisiones colectivas, de unanimidades compulsivas y de jefaturas carismáticas, todo esto parecería no entrar en el radar de las preocupaciones de pensadores que buscan en el pasado la respuesta a las dificultades del presente a base de un nuevo empuje de voluntarismo moralista. Siguiendo esta misma ruta, otro estudioso, después de apuntar que las empresas cooperativas alimentan un sentido de interés colectivo limitado a sus miembros y que no se transmite a los no-miembros, encuentra la solución afirmando que las corporaciones y las cooperativas "responsables" estimulan el desarrollo de individuos con una "moralidad universalista".[29] Lo que

significa dar por supuesto, justamente, aquello que debería ser demostrado.

Retomemos el tema de cómo conciliar una mayor expansión de la esfera y las prioridades colectivas, sin afectar los espacios individuales de libertad. En el texto anteriormente citado de Paul Valéry se nos pone sobre aviso acerca de los peligros de una moralidad que se convierta en una imperiosa pasión envolvente. Apenas concluida la Primera Guerra Mundial, el poeta francés escribía: "Las grandes virtudes de los pueblos alemanes han engendrado más males que cuantos vicios haya podido crear la ociosidad. […] Tantos horrores no habrían sido posibles sin tantas virtudes".[30] Una historia de objetivos moralmente superiores para justificar causas colectivas sagradas, en cuya consecución el sacrificio de los individuos resultaba tolerable. Una historia repetida en varias formas y bajo distintos cielos. Rousseau, para quien política y moral parecían ser lo mismo, no tenía mayor problema en sostener que en nombre de la "santidad del contrato social" era legítima la pena de muerte a quien se mostrara incapaz "de amar sinceramente las leyes, la justicia e inmolar la vida ante el deber".[31] Cuando tenía dieciocho años, Robespierre visitó a Rousseau, quien le explicó el sentido de la virtud, y desde ahí el futuro jefe jacobino se convertiría, en palabras de Marat, en el "Incorruptible" y en el teórico de la necesaria convivencia de terror y virtud.[32] Hasta llegar a la hambruna ucraniana en 1932-1933, que causó millones de muertos y donde las directrices del partido bolchevique pedían a los militantes locales ser fieles a su responsabilidad partidaria, ser intransigentes ante el sufrimiento de los campesinos y no caer en el sentimentalismo y en un podrido liberalismo. Los militantes debían sentirse moralmente superiores frente al dolor humano que su iniciativa creaba.[33] Y también debían sentirse moralmente superiores los pilotos americanos, quienes aceleraban el final de la guerra desenganchando las dos bombas atómicas sobre los civiles inermes de Hiroshima y Nagasaki en agosto de 1945. Una larga secuencia, con variedad de matices y un dato común: el yo anulado bajo el peso de un nosotros incuestionablemente virtuoso.

Sin embargo, por las razones que se han expuesto repetidamente, hemos entrado en una fase histórica en la que tanto la supervivencia de la democracia como la conservación de condiciones ambientales favorables a la vida requieren un nuevo empuje hacia el reconocimiento de necesidades colectivas, entre las cuales está la responsabilidad transgeneracional. El reto es reconocer razones comunes de convivencia, sin caer en ensoñaciones comunitarias destinadas a sofocar la dialéctica de las diferencias en nombre de una religión invasiva o de una ética compulsiva. Por eso es útil partir del Maquiavelo de los *Discursos*, o sea, de una democracia que se defiende reconociendo las diferencias entre los ciudadanos al mismo tiempo en que asume su dignidad colectiva. Se trata de impulsar un nuevo sentido de misión colectiva sin exorcizar la diversidad. Unidad, sin aceptación de la diferencia, es el presupuesto para racionalizar el autoritarismo, que delega a un individuo o a un partido la función de representar las razones de la convivencia colectiva. El liberalismo nació poniendo en su centro al individuo y su libertad, y ahora nos enfrentamos a la tarea de poner límites *aceptables* a prerrogativas, que pueden oscurecer el derecho de la colectividad a su supervivencia, en formas políticas que garanticen la pluralidad. Es así como Maquiavelo, Confucio, e incluso un Nizam necesitan establecer entre ellos líneas de comunicación que hagan posible componer la imagen unitaria de una tarea de gobierno integrada por colores y tonalidades culturales distintas. Como dirían Esopo, Hegel y Marx, *hic Rhodus hic salta*.

Por eso es importante volver con la memoria a la idea de sociedad abierta desarrollada por Popper, en su refugio neozelandés del totalitarismo hitleriano. Encontramos aquí una apasionada y lúcida reprobación de Platón y de toda teoría organicista que equipara a la sociedad con un cuerpo, en que cada órgano cumple una función específica. Popper recuerda que en las sociedades concretas las personas luchan (y nadie puede impedir que lo hagan) para mejorar su situación, y sus vidas no están encerradas en una función definida de una vez por todas. Los griegos fueron los primeros en construir una democracia no atascada en la repetición de un equilibrio eterno, y Platón quiso imaginar, en contra de las

realizaciones concretas de la Atenas de su tiempo, una armonía comunitaria construida sobre una moral autoritaria y organicista convertida en "ideal absoluto e inmutable".[34] Pero, dice Popper, fue esa democracia imperfecta la que hizo posible "una asombrosa productividad espiritual en Atenas".

Las democracias actuales tienen la obligación, y la urgencia, indicando nuevas fronteras en el equilibrio entre lo colectivo y lo individual, entre las generaciones actuales y las futuras, de abrir las puertas a reflexiones que anticipen lo que necesitamos. Y lo que necesitamos es empujar hacia delante el mismo ideal que Pericles —quien estaba lejos de ser santo de la devoción de Platón— expresaba en su famoso discurso recordando a los caídos en la guerra contra el autoritarismo espartano:

> Pienso que es mucho mejor para los ciudadanos que toda la república esté en buen estado, que no que a cada cual en particular le vaya bien y que toda la ciudad se pierda. Porque si la patria es destruida, el que tiene bienes en particular también queda destruido con ella como los otros.[35]

Frente a los retos del presente, no queda más que confiar en una mezcla de responsabilidad intergeneracional y de capacidad para aprender y corregir en la marcha. No sólo los gobernantes gobiernan, en forma indirecta también lo hacen las sociedades capaces de crear un hábitat sensible a los temas de su interés y que en nuestra época reconocen dos fronteras amenazadas: la democracia liberal bajo ataque populista y un medio ambiente en peligro de perder sus equilibrios esenciales. La conciencia crítica de grupos organizados de la sociedad civil puede condicionar la política, presionándola hacia medidas que de otra forma estarían fuera de su campo de interés. En esta perspectiva, el combinado histórico de capitalismo y democracia liberal tiene la ventaja de la porosidad de modos de producción y de consumo ligados a los cambios culturales inducidos por un apremio que desde abajo puede hacer pagar altos costos a los políticos reacios a aceptar sus indicaciones. Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, las muertes en las grandes ciudades

de Estados Unidos por alimentos adulterados terminaron por crear un rechazo social que hizo posible la creación de la Food and Drug Administration. A comienzos del siglo XXI, una mayor conciencia sobre los daños ambientales causados por los motores de combustión interna ha forzado a la Unión Europea a introducir la norma que prohibirá, desde 2035, la producción de vehículos de este tipo. Los políticos pueden acelerar o retardar la introducción de determinadas iniciativas, pero el sentido de marcha es, a menudo, determinado por sociedades que han madurado, entre sus intelectuales públicos, sus grupos organizados y *mass media*, nuevas urgencias y consciencias sobre la distancia entre lo que es y lo que debería ser. De la pujanza social alrededor de los temas críticos percibidos dependerá si se llegará a tiempo para evitar la acumulación de fuerzas y culturas antidemocráticas (como ocurrió en las primeras décadas del siglo pasado y con las consecuencias conocidas) y sortear los peligros ambientales que aletean sobre la humanidad.

Las utopías neoplatónicas y la fe incombustible en la autorregulación de los mercados (con su implícita apología de una política sin objetivos) amenazan por distintos flancos con congelar en arquitecturas supuestamente perfectas la capacidad pragmática para construir los consensos sociales y políticos inéditos que exigen los tiempos. No existen soluciones finales, fuera de una demandante consciencia social acerca de los peligros ambientales y de los asociados a una fragmentación social más allá de los niveles de seguridad democrática. A parte esto, sólo hay el refugio en una nostalgia que, en lugar de enfrentar los nuevos problemas, busca volver a una realidad eclipsada por la historia.

NOTAS

CONFUCIO: GOBIERNO ÉTICO E IDENTIDAD CULTURAL

[1] Introducción a su edición de las *Analectas* de Confucio, Edaf, Madrid, 1998, p. 26.

[2] Aunque hayan sido formuladas en distintos tiempos serias dudas sobre la autenticidad de los últimos cinco capítulos de los veinte que constituyen la obra.

[3] Se ha usado aquí el compendio del *Zuo Zhuan* con el título *The Zuo Tradition/Zuozhuan Reader*: *Selections from China's Earliest Narrative History* realizado por Stephen Durrant, Wai-yee Li y David Schaberg (traductores, editores y comentaristas), University of Washington Press, Seattle, 2020, p. 247. Existe otro compendio, éste en español, del voluminoso *Zuo Zhuan* bajo el título, incorrecto, de *Crónicas de Primavera y Otoño: Relatos del Confucianismo*, curado por el sinólogo mexicano Alfonso Araujo, Quadrata, Buenos Aires, 2013.

[4] *Cfr*. César Guarde Paz, "La lectura ilustrada europea del confucianismo: entre Malebranche y Voltaire", *Estudios de Asia y África*, vol. 48, n. 2, 2013, pp. 345-347.

[5] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 238-240.

[6] Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Taurus, Madrid, 1998, p. 430.

[7] Geremie R. Barmé, "China's Flat Earth: History and 8 August 2008", *The China Quarterly*, n. 197, marzo de 2009, p. 77.

[8] Una de las principales recurrencias nacionales chinas, todavía en la actualidad, cae a inicios de abril de cada año, con la fiesta de Limpieza de Tumbas,

cuando se honra la memoria de los antepasados quitando la maleza alrededor de sus sepulcros, embelleciéndolos con flores y otros adornos, ofreciendo a los difuntos los platillos que les gustaban en vida y apartándose durante este periodo de los alimentos cocidos.

[9] El historiador más influyente que desde inicios del siglo XX comenzó una obra destinada a romper con la tradición de *eticalizar* la historia china fue Fu Ssu-nien. Él reconoció tempranamente (lo que sería confirmado por posteriores descubrimientos arqueológicos) el origen étnico diferenciado de la cultura china y su asiento originario en el nororiente del país. *V*. Wang Fan-sen, *Fu Ssu-nien*: *A Life in Chinese History and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 101-110.

[10] David N. Keightley, "The Shang: China's First Historical Dinasty", en Michael Loewe y Edward L. Shaughnessy (eds.), *The Cambridge History of Ancient China*: *From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 232.

[11] *Cfr*. Wang Fan-sen, *Op. Cit.*, p. 103.

[12] Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought*: *Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.P.*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2002, pp. 105s.

[13] *V.* Albert Galvany, "La dinastía Zhou (1045-221 a. C.)", en Flora Botton Beja (ed.), *Historia mínima de China*, El Colegio de México, México, 2010, p. 58.

[14] Cho-yun Hsu, "The Spring and Autumn Period", en Loewe-Shaughnessy (eds.), *Op. Cit*., pp. 548.

[15] *V.* Paolo Santangelo, *Storia del pensiero cinese*, Newton Compton, Milán, 1995, p. 9.

[16] Jim Behuniak, *John Dewey and Confucian Thought: Experiments in Intra-cultural Philosophy. Volume Two*, Suny Press, Nueva York, 2019, pp. 173s.

[17] Francis L. K. Hsu, "*Under the Ancestors' Shadow*: *Chinese Culture and Personality*", Stanford University Press, 1976, cit. en Eugenio Anguiano y Ugo Pipitone (eds.), *China*: *De los Xia a la República Popular China* (*2070 a.C.-1949*), Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, 2012, p. 93.

[18] Joseph Needham habla de "ethos burocrático", *Science and Civilisation in China*, vol. VII, parte II, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 212.

[19] Victoria Tin-bor Hui, *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 107.

[20] David Nivison, "The Classical Philosophical Writings", en Loewe-Shaughnessy (eds.), *Op. Cit.*, pp. 801-807.

[21] Jean Levi, *Confucio*, Trotta, Madrid, 2005, p. 199.

[22] Marshall Sahlins, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 122.

[23] "La naturaleza humana es un llegar a ser […] en vez de un ser constituido desde siempre", *Ibidem*, p. 120.

[24] Zhuang Zi, *Los capítulos interiores*, Trotta/Unesco, Madrid, 1998, pp. 51 y 59.

[25] Confucio, *Los cuatro libros de la sabiduría*, Edicomunicación, Barcelona, 1998, pp. 28-29. Los cuatro libros fueron seleccionados por la mayor figura confuciana de la dinastía Song, Zhu Xi, y utilizados como textos básicos para los exámenes imperiales de acceso a la burocracia. *La doctrina del medio* es tradicionalmente atribuida a Zi Si, nieto del propio Confucio.

[26] *El gran saber* es el primero de *Los cuatro libros* mencionados en la nota anterior. Según tradición corresponde a las enseñanzas de Confucio reportadas por su discípulo Zengzi, *Los cuatro libros de la sabiduría*, *Op. Cit.*, p. 16.

[27] "De hecho, entre los discípulos de Confucio, muy pocos provenían de familias ricas y nobles", Yong Huang, *Confucius*: *A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, Nueva York, 2013, p. 92.

[28] Aunque es cierto que hubo periodos, como entre el siglo IV y fines del VI, en que la riqueza de los terratenientes prevaleció sobre los funcionarios (los *literati*, los nacidos dos veces). Pero desde las dinastías Tang y Song se volvió a la tradición de la dinastía Han, donde los exámenes imperiales eran el camino preferente de acceso a posiciones de poder, mucho más que la riqueza o los privilegios de nacimiento. *V*. Otto Van Der Sprenkel, "Max Weber on China", *History and Theory*, vol. 3, n. 3, 1964, pp. 360-363.

[29] *Cfr*. Simon Leys, *Op. Cit.*, p. 32. Lo que se cristalizará (si bien bajo la sombra del poder imperial) en una maquinaria del Estado compuesta por individuos seleccionados por su sabiduría confuciana.

[30] Cita del *Shiji* (*Memorias históricas*) de Sima Qian contenida en Jean Levi, *Op. Cit.*, p. 58.

[31] Tu Wei-ming, "Jen as Living Metaphor in the Confucian Analects", *Philosophy East and West*, vol. 31, n. 1, 1981, p. 88.

[32] *V*. *La conciencia de las palabras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 260.

[33] *Zuo Zhuan*, *Op. Cit.*, p. 168. Algo parecido dirá Platón en *Gorgias* criticando (injustamente) a Pericles, como se verá cuando discutamos a Maquiavelo.

[34] *V*. Jean Levi, *Op. Cit.*, p. 179.

[35] *Zuo Zhuan*, *Op. Cit*., p. 214.

[36] Michael Loewe, "El concepto y la práctica del derecho", en Anguiano-Pipitone (eds.), *Op. Cit.*, p. 44.

[37] R. Keith Schoppa, *Revolution and its Pasts: Identities and Change in Modern Chinese History*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 2002, pp. 161-162.

[38] *Cfr*. Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement*: *Intellectual Revolution in Modern China*, Stanford University Press, California, 1960, *passim*. Éste es probablemente el mejor libro que se haya escrito sobre el movimiento de 1919.

[39] Lu Sin (Xun), *La verdadera historia de A Q y otros cuentos*, Biblioteca Básica Universal, Buenos Aires, 1980, p. 64.

[40] *V*. Wu Weixi, "On Confucian Communitarianism", *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 2, n. 4, 2007, p. 482; y Jim Behuniak, *Op. Cit.*, pp. 199-203.

[41] Tsunenari Tokugawa, *The Edo Inheritance*, International House of Japan, Tokyo, 2009, p. 111.

[42] *V*. de quien escribe, *La salida del atraso*: *Un estudio histórico comparativo*, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., México, 2021, *passim*.

[43] Si usamos como *proxy* de la eficacia institucional el Índice de Percepción de la Corrupción de Transparencia Internacional a comienzos de los años veinte de este siglo, éste oscila entre 61 y 85 puntos en Corea del Sur y Singapur (con China, Japón y Hong Kong en valores intermedios), y entre 31 y 42 puntos en México y Argentina (con Colombia, Perú y Bolivia en valores intermedios).

[44] Algunos datos: el índice de Gini en este comienzo de siglo en Japón y Corea del Sur oscila entre 31 y 32 puntos (Vietnam 36), mientras en México, Argentina y Chile se mueve entre 43 y 45, para llegar a 53 puntos en Brasil.

[45] *Cfr*. Elena Ziliotti, "An Epistemic Case for Confucian Democracy", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 23 de octubre de 2020, pp. 2-3.

[46] *V.* Daniel A. Bell y Hahm Chaibong (eds.), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 28; y Shaun O'Dwyer, "Epistemic Elitism, Paternalism, and Confucian Democracy", *Dao*, n. 14, 10 de enero de 2015, p. 47. Sobre estos temas volveremos con mayor detalle en la conclusión de este libro.

[47] Hahm Chaihark, "Constitutionalism, Confucian Civic Virtue, and Ritual Propriety", en Bell-Chaibong (eds.), *Op. Cit.*, p. 53.

[48] *Cfr*. Xu Tian, "Accountability without Democracy: Evidence from Confucian Accountability", *Australian Journal of Political Science*, vol. 52, n. 1, 25 de octubre

de 2016, quien aboga por la hibridación del individualismo liberal y el comunitarismo confuciano, hablando de una "ciudadanía ética", pp. 137-138.

[49] *Op. Cit.*, p. 112.

[50] Jeffrey E. Meyer, "Teaching Morality in Taiwan Schools: The Message of the Textbooks", *The China Quarterly*, n. 114, 1988, pp. 271-272.

NIZAM AL-MULK: EL EDUCADOR ASESINADO

[1] En varias regiones de Persia, los árabes, portadores iniciales de una nueva religión, no reemplazan las antiguas autoridades sasánidas para poder utilizar su *expertise* en la administración local. *V.* Elton L. Daniel, *The History of Iran*, Greenwood Press, Westport, 2001, p.64.

[2] Seyed Aboulghasem Forouzani y Hadi Pirouzan, "A Critical Study on Components of Political Thought in Amir Adel Tale by Nizam al-Mulk", *Journal of History Culture and Art Research*, vol. 6, n. 4, 2017, pp. 1378s.

[3] Neguin Yavari, *Nizam al-Mulk Remembered*: *A Study in Historical Representation*, tesis de doctorado, Columbia University, 1992, pp. 105-106.

[4] *V.* Edmund Bosworth, "The Steppe Peoples in the Islamic World", en David O. Morgan y Anthony Reid (eds.), *The New Cambridge History of Islam*, *vol. 3: The Eastern Islamic World*, *Eleventh to Eighteenth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 22-23.

[5] Hans Küng, *El islam*: *Historia*, *presente*, *futuro*, Trotta, Madrid, 2006, p. 355.

[6] Señalemos que en Jorasán ya se habían establecido poblaciones de origen árabe, desde el siglo VIII, alrededor de guarniciones militares situadas en puntos estratégicos en las mayores rutas de comunicación. *V.* Michael G. Morony, "Iran in the Early Islamic Period", en T. Daryaee (ed.), *The Oxford Handbook of Iranian History*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 208.

[7] Apuntemos que el *Libro del gobierno* de Nizam repite en cierta forma el estilo de fábula fantástica de *Las mil y una noches*, con multiplicidad de historias ejemplares cuya verdad histórica es, a menudo, cuestionable y que, sin embargo, sirven para dar concreción (si bien ficticia) a enseñanzas y consejos que, para el autor, no pueden limitarse a su formulación abstracta; *v*. también H. Küng*, Op.Cit.*, pp. 276-277.

[8] Max Weber señala que el pueblo ganadero que veneraba a Zoroastro —el líder espiritual de la religión monoteísta de origen indoiranio que prevalecía en la Persia anterior al islam— odiaba a los ladrones nómadas que caían cíclicamente

sobre las poblaciones sedentarias como una plaga invencible. *V.* Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 359.

[9] Edmund Bosworth, *Op. Cit.*, pp. 22-34.

[10] Neguin Yavari, *Op. Cit.*, p. 183.

[11] *V.* David Waines, *El islam*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, p. 215.

[12] David Ayalon, "The Mamluks of the Seljuks: Islam's Military Might at the Crossroads", *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 6, n. 3, 1996, p. 324.

[13] *V.* A.K.S. Lambton, "The Internal Structures of the Saljuq Empire", en J. A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran*, *vol. 5*: *The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, pp. 218-219; y Neguin Yavari, *Op. Cit.*, p. 84.

[14] *Op. Cit.*, p. 190.

[15] Al margen puede anotarse cierta semejanza de este sistema con el del Zamindar en la India bajo los mogoles. Con la diferencia que el zamindar era normalmente el mayor terrateniente de la zona, encargado de recolectar los impuestos de los campesinos de un distrito. *V.* de quien escribe, *La salida del atraso*, *Op. Cit.*, p. 212.

[16] A. K. S. Lambton, *Op. Cit.*, p. 225.

[17] E. Bosworth, *Op. Cit.*, pp. 51s.

[18] S. Rizwan Ali Rizvi, "Political and Administrative Measures of Nizam al-Mulk Tusi", *Islamic Studies*, vol. 19, n. 2, 1980, p. 115.

[19] Por cierto, Alexis de Tocqueville, quien no era un experto en temas islámicos (como quien esto escribe), buscando explicar la ausencia de una institución centralizada del islam, decía que esta clase de organización no era necesaria en un universo de estrecha vinculación entre la religión y la vida civil y política. *V.* Alexis de Tocqueville, *Sobre las religiones*: *cristianismo, hinduismo e islam* (texto organizado por Jean-Louis Benoît), Encuentro, Madrid, 2013, p. 18.

[20] Una descripción detallada de estas escuelas coránicas, que formaban una amplia red territorial de estructuras educativas dirigidas a la homologación cultural y al empleo de maestros dependientes de la política selyúcida, se encuentra en Shahab D. Dargahani, "The Social Network of Nizamiyyah School System under Nizam al-Mulk: Administration (456-485/1063-1092)", *Ondokuz Mayis Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi*, n. 47, diciembre 2019, pp. 571s.

[21] M. Safa Sahin y Oya Pancaroglu, "Political Philosophy of Nizam al-Mulk and his Realization of his Political Aims with Respect to Siyasatnama", (consultado el 15 de agosto de 2022), en

www.academia.edu/34946512/Political_Philosophy_of_Nizam_Al_Mulk_and_His_Realization_of_His_Political_Aims_with_Respect_to_Siyasatnama_.

[22] Para Fernand Braudel, entre los siglos VIII y XII, el islam fue la civilización más brillante del Viejo Mundo. *V.* Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales*: *Estudio de historia económica y social*, Rei, México, 1991, p. 72.

[23] Aunque Henri Pirenne dijera que, a pesar de su brillantez, el pensamiento islámico de esta época de oro fuera poco original respecto, por ej., a Aristóteles, maestro de los filósofos árabes y persas que no le añadieron, en su opinión, nada esencial. *V.* Henri Pirenne, *Historia de Europa*: *Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942, p. 37.

[24] Hafijur Rahman, "From Farabi to Ibn Khaldun: The Perception of State in the early Muslim Intellectual's Writings", *Liberal Düşünce Dergisi*, vol. 26, n. 103, 2021, p. 242 (consultado el 27 de agosto de 2022), en https://doi.org/10.36484/liberal.743630.

[25] *Ibidem*, p. 244.

[26] Albert Hourani, *Storia dei popoli arabi*: *Da Maometto ai nostri giorni*, Mondadori, Milán, 1998, p. 81.

[27] Neguin Yavari, "Medieval Iran", en Touraj Daryaee (ed.), *Op. Cit.*, p. 239.

[28] *V.* Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis*: *A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, I. B. Tauris / Institute of Ismaili Studies, Londres-Nueva York, 2001, p. 13.

[29] Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 627. Y añade que las partes en juicio acostumbraban capturar el beneplácito del juez por medio del patetismo, las lágrimas y los insultos a la contraparte, p. 1048.

[30] Avital Wohlman, *Al-Ghazali, Averroës and the Interpretation of the Qur'an*: *Common Sense and Philosophy in Islam*, Routledge, Londres-Nueva York, 2010, pp. 2 y 96.

[31] *Ibidem*, pp. 2 y 13.

[32] Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, *vol. III: De Mahoma a la era de las Reformas*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 184-185. *V.* también David Waines, *Op. Cit.*, pp. 155-156.

[33] Al margen, Coluccio Salutati, humanista italiano del siglo XIV sostenía la necesidad de los estudios literarios contra la Iglesia de su tiempo, temerosa de que eso pudiera debilitar la fe, y anotaba: "Sin cultura literaria se puede, convengo en ello, tener sinceridad en la fe, pero no se pueden entender las escrituras […]

un cristiano ignorante sabrá con dificultad en qué creer". *V.* Ruggiero Romano, *Paese Italia. Venti secoli di identità*, Donzelli Editore, Roma, 1994, pp. 102-103.

[34] Registremos, de paso, la opinión de un gran filósofo contemporáneo: "La percepción del mundo en términos de un orden bajo la dirección divina proporciona al creyente una comprensión por la que el racionalista rehúsa interesarse, sencillamente. La certeza del creyente, en efecto, no puede expresarse en un lenguaje que cumpla los requisitos del discurso científico […]. Un creyente puede y debe convenir en ello; de hecho, si es consecuente dirá que la idea de 'demostrar la propia fe' implica una contradicción en los términos", Leszek Kolakowski, *Si Dios no existe…*: *Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión,* Rei, México, 1993, pp. 213 y 215.

[35] Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*. Traducción del persa de Hubert Darke, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1960, p. 2.

[36] Erik S. Ohlander, "Enacting Justice, Ensuring Salvation: The Trope of the 'Just Ruler' in Some Medieval Islamic Mirrors for Princes", *The Muslim World*, vol. 99, n. 2, abril de 2009, pp. 240-241.

[37] Nizam al-Mulk, *Op. Cit.*, p. 9.

[38] S. Wali Husain Jafri, "Problems of Saljuqid Administration as Reflected in Siyasat Nama", *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 53, 1992, p. 610.

[39] *V.* A. K. S. Lambton, "The Dilemma of Government in Islamic Persia: The 'Siyasat-nama' of Nizam al-Mulk", *Iran*, vol. 22, 1984, p. 56; y Nizam al-Mulk, *Op. Cit*., pp. 12-13.

[40] Nizam al-Mulk, *Op. Cit.*, p. 14.

[41] *Ibidem*, p. 32.

[42] *Ibidem*, p. 63.

[43] *Ibidem*, p. 64.

[44] *Ibidem*, p. 65.

[45] *Ibidem*, p. 66.

[46] *Ibidem*, p. 121.

[47] *Ibidem*, p. 165.

[48] Omar Jayyam, *Robaiyyat*, Hiperión, Madrid, 1994, *passim*.

[49] Nizam al-Mulk, *Op. Cit.*, p. 185.

[50] La rama oriental de esta secta tuvo en Alamut su fortaleza inexpugnable, hasta la llegada de los mongoles, que la tomaron en 1251. En 1164, los ismailíes orientales habían dado el nombre de "Gran Resurrección" al advenimiento de un islam purificado a través de revelaciones proféticas. *V.* Mircea Eliade, *Op. Cit*., pp.

163-164. Estos ismailíes fueron los inspiradores de la famosa secta de asesinos que aterrorizó a las personalidades del imperio.

[51] *V.* Neguin Yavar, *Op. Cit.*, p. 206.

[52] Hafijur Rahman, *Op. Cit.*, p. 238.

[53] Süleyman Göksoy, "Ethical Principles in Nizam al-Mulk's Siyasatnama Book in Terms of Turkish Management History", *Journal of Pedagogical Research*, vol. 1, n. 1, 2017, pp. 78-81.

MAQUIAVELO: REPÚBLICA COMO FIN, SEÑORÍA COMO MEDIO

[1] Fernand Braudel, *La Méditerranée*: *L'espace et l'histoire*, Flammarion, París, 1985, pp. 177-178.

[2] Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Iberia, Barcelona, 1971, p. 65.

[3] Gaetano Salvemini, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Tipografia G. Carnesecchi e Figli, Florencia, 1899, pp. 168s.

[4] *V.* Yves Winter, "Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising", *Political Theory*, vol. 40, n. 6, 2012, pp. 740-742.

[5] Renato Bordone, *La società urbana nell'Italia comunale (secoli XI-XIV)*, Loescher, Turín, 1988, p. 249.

[6] Thomas Mann, *Fiorenza*, Conaculta / Sexto Piso, México, 2009, pp. 113-117.

[7] La familia Medici llevará a otros dos de sus vástagos al solio pontificio, con los nombres de Pío IV (1559-1565) y León XI (durante apenas tres semanas, en 1605).

[8] Simon Schama, *The Embarrassment of Riches*: *An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, University of California Press, Berkeley, 1988, *passim*.

[9] *V.* Luigi Salvatorelli, *Sommario della storia d'Italia*: *Dai tempi preistorici ai nostri giorni*, Giulio Einadi Editore, Torino, 1957, pp. 317-318.

[10] Citado en Alfonso Sastre, *Flores rojas para Miguel Servet*, Argos Vergara, Barcelona, 1982, p. 42.

[11] Nicolás Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 80.

[12] El papa Alejandro VI inicialmente intenta domesticar al fraile dominico, prometiéndole su elevación a cardenal pero, frente al rechazo de Savonarola, el papa decide excomulgarlo y, a partir de ahí, la suerte del dominico lo encamina hacia el tribunal de la Inquisición, la pérdida del apoyo de sus seguidores, la

tortura y la condena a ser colgado. Su cuerpo será quemado públicamente y sus cenizas, para evitar que fueran meta de peregrinaciones, esparcidas en el Arno.

[13] *V.* Quentin Skinner, *Machiavelli*: *A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 11.

[14] Isaiah Berlin, "La originalidad de Maquiavelo", en *Contra la corriente*: *Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 102.

[15] Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Newton, Roma, 1991, pp. 347-348.

[16] Nicolás Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, *Op. Cit.*, pp. 135-139.

[17] *V.* de quien escribe, *Ciudades*, *naciones*, *regiones. Los espacios institucionales de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 21-96.

[18] Federico Chabod, *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp. 58 y 67.

[19] Maurizio Viroli, *La sonrisa de Maquiavelo*, Tusquets, México, 2000, pp. 241-242.

[20] Se usa aquí la traducción de *El príncipe* de Alianza, Madrid, 2010, p. 63.

[21] *Ibidem*, p. 84-85.

[22] *Ibidem*.

[23] *V.* Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. III, Einaudi, Turín, 1975, pp. 1555-1560 y 1561-1599.

[24] *Ibidem,* pp. 60-61 y 125. Y, otra vez, resulta arduo aceptar la visión que ha recorrido los siglos viendo a Maquiavelo como teórico del absolutismo y del abuso del poder. *V.* John M. Najemi, "The 2013 Josephine Waters Bennett Lecture: Machiavelli and History", *Renaissance Quarterly*, vol. 67, n. 4, 2014, p. 1161.

[25] Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, *Op. Cit.*, p. 97.

[26] *V.* Francesco De Sanctis, *Op. Cit.*, pp. 373-374.

[27] Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, *Op. Cit.*, pp. 120-121.

[28] *V.* Catherine Zuckert, "Machiavelli and the End of Nobility in Politics", *Social Research*, vol. 81, n. 1, 2014, p. 86. Al margen, habrá que apuntar que si lo que se acaba de decir es cierto el título de este ensayo es, cuando menos, discutible.

[29] Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, *Op. Cit.*, pp. 80-81.

[30] *V.* Marshall Sahlins, *Op. Cit.*, pp. 117-118 y 127. Lo único cuestionable del breve texto de Sahlins es, también aquí, el título, donde se hace referencia a una "ilusión occidental", ya que la reflexión sobre la naturaleza humana como una

constante, buena o mala, se encuentra en los dos mayores herederos intelectuales de Confucio: Mencio y Xun Zi.

[31] Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, *Op. Cit.*, p. 156.

[32] Francesco De Sanctis, *Op. Cit.*, p. 359.

[33] Federico Chabod, *Op. Cit.*, p. 217.

[34] *V.* Quentin Skinner, *Op. Cit.*, p. 58.

[35] Se usa aquí la edición de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Alianza, Madrid, 1996. El número romano indica el libro (el texto consta de tres libros); el número árabe, el capítulo.

[36] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *Op. Cit.*, p. 327 (III,8).

[37] *V.* Vickie B. Sullivan, "Catherine Zuckert on Machiavelli's New Understanding of Politics", *The Review of Politics*, vol. 80, n. 2, 2018, p. 278

[38] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *Op. Cit.*, pp. 39-40 (I.4).

[39] Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 78.

[40] Catherine Zuckert, *Op. Cit.*, p. 104. Una totalidad política encuentra el equilibrio en la articulación de sus varias partes, lo que hace pensar en Lucrecio y en la lectura juvenil de Maquiavelo del *De Rerum Natura*; *v*. John Gray, "How Machiavelli was Misunderstood", *The New Statesman*, 6 de mayo de 2020. A este propósito habrá que recordar las palabras de Italo Calvino: "El conocimiento del mundo se vuelve disolución de la solidez del mundo […]. La mayor preocupación de Lucrecio parece ser la de evitar que el peso de la materia nos aplaste", tomadas de su *Lezioni americane*: *Sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Milán, 1988, p. 10.

[41] *V.* Mattia Di Pierro, "Machiavelli e i conflitti: Le interpretazioni politiche italiane", *Ingenium*: *Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas,* n. 13, 2019, p. 80.

[42] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *Op. Cit.*, p. 68 (I,12).

[43] *V*. John M. Najemi, *Op. Cit.*, p. 1155.

[44] Nicolás Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 31.

[45] Carlo M. Cipolla sostiene que "la artillería de campo europea se caracterizaba por escasa movilidad e insuficiente potencia de fuego hasta la mitad del 600. Apenas a fines del 500 se comenzó a reconocer la diferencia entre artillería de asedio y de campo y los artilleros europeos se dedicaron cada vez más

activamente a mejorar la movilidad de los cañones sin reducir la potencia de fuego", *Vele e cannoni*, Il Mulino, Bolonia, 1983, p. 22.

[46] Nicolás Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, *Op. Cit.*, p. 94.

[47] Nicolás Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, *Op. Cit.*, pp. 108-109. Como es reconocido desde hace siglos, la *Guerra de las Galias* de Julio César es un texto escrito con una prosa escueta y seductora, comparable, por cierto, a la del propio Maquiavelo, y que, además de un amplio repertorio de técnicas militares, es una miscelánea de maniobras políticas dirigidas a dividir al enemigo, aprovechar sus debilidades de enraizamiento en diferentes regiones e incitar las rivalidades entre jefes tribales. Una obra de atenta observación antropológica sobre las distintas costumbres de galos y germanos. Una cuidadosa edición castellana del texto cesáreo es la de la Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.

[48] Nicolás Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, *Op. Cit.*, p. 199.

[49] *V.* la versión en inglés de estos dos textos, con los títulos de "Discursus on Florentine Matters After the Death of Lorenzo de' Medici the Younger: 1520-21" y "Minutes of a Provision for the Reform of the Florentine Government: 1522" en Mark Jurdjevic, Natasha Piano y John P. McCormick (eds.), *Florentine Political Writings from Petrarch to Machiavelli*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2019, pp. 213-228.

[50] Nicolás Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, *Op. Cit.*, p. 234.

[51] Francesco De Sanctis, *Op. Cit.*, p. 223.

[52] J. A. Symonds, *El Renacimiento en Italia*, t. II, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 500-501.

[53] Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, Ramón Llaca y Cía., México, 1996, pp. 105 y 115-116.

[54] *V.* Francesco De Sanctis, *Op. Cit.,* su lúcido y desencantado recorrido por la historia de la literatura italiana entre Petrarca y Tasso, en las pp. 178-341 y 396-423; y J. A. Symonds, *Op. Cit.*, la descripción de los grandes logros y de las debilidades del humanismo italiano, entre las pp. 472 y 523.

[55] *V.* Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno I: El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 208; Mark Jurdjevic, "Machiavelli's Hybrid Republicanism", *The English Historical Review*, vol. 122, n. 499, 2007, p. 1240; y, en referencia al "humanismo cívico" que Skinner atribuye a Maquiavelo, Robert Hariman, "Composing Modernity in Machiavelli's *Prince*", *Journal of the History of Ideas*, vol. 50, n. 1, 1989, pp. 6 y 7.

[56] Federico Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 79.

[57] *V.* Platón, *Diálogos II: Gorgias*; *Menéxeno*; *Eutidemo*; *Menón*; *Crátilo*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 47-50 y 128-131.

[58] *V.* como ejemplo, de quien escribe, *Los daños del rey sabio*: *Mao y China*, Documento de Trabajo, División de Estudios Internacionales, n. 203, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, diciembre de 2010, *passim*.

[59] Marco Tulio Cicerón, *Los oficios o los deberes*; *De la vejez*; *De la Amistad*, Porrúa, México, 1998, pp. 24-28.

[60] Isaiah Berlin, *Op. Cit.*, p. 117. Sosteniendo esta tesis, Berlin cuestiona la afirmación de Benedetto Croce, quien considera a Maquiavelo el operador científico de la autonomía de la política frente a la moral, *tout court*.

[61] Catherine Zuckert, *Op. Cit.*, p. 88.

[62] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *Op. Cit.*, p. 170.

[63] Leo Strauss, "Nicolás Maquiavelo", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 292.

[64] Michelle Zerba, "The Frauds of Humanism: Cicero, Machiavelli, and the Rhetoric of Imposture", *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 22, n. 3, 2004, pp. 215, 235 y 238.

[65] Michelle T. Clarke, "The Virtues of Republican Citizenship in Machiavelli's *Discourses on Livy*", *The Journal of Politics*, vol. 75, n. 2, 2013, p. 317.

[66] Alison McQueen, "Politics in Apocalyptic Times: Machiavelli's Savonaloran Moment", *The Journal of Politics*, vol. 78, n. 3, 2016, pp. 909 y 912.

[67] A.J. Parel, "The Question of Machiavelli's Modernity", *The Review of Politics*, vol. 53, n. 2, 1991, p. 338.

[68] Francesco Guicciadini, *Ricordi*, Rizzoli, Milán, 1951, pp. 19 y 43.

[69] *V.* Giovanni Giorgini, "Five Hundred Years of Italian Scholarship on Machiavelli's 'Prince'", *The Review of Politics*, vol. 75, n. 4, 2013, pp. 627-628.

[70] Francesco Guicciadini, *Op. Cit.*, pp. 47-48.

[71] *Ibidem*, p. 21.

TIEMPO DE HIBRIDACIONES

[1] Katrina Forrester, *In the Shadow of Justice*: *Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2019, después de mencionar el último discurso de Adlai Stevenson en las Naciones Unidas, en el que comparaba la humanidad con un vehículo espacial con muchos

pasajeros en conflicto y pocos recursos disponibles, apunta la necesidad de un desarrollo posconsumista, pp. 191-196.

[2] De aquí a mediados del siglo, la población africana pasará de 1 300 a 2 500 millones de habitantes, representando cerca de la mitad del crecimiento de la población mundial en el periodo. Si el crecimiento per cápita de esta parte del mundo siguiera alrededor del 1.5% de las últimas tres décadas, es predecible un abrumador aumento de los flujos migratorios hacia Europa occidental, que ya muestra una preocupante propensión populista de rasgos xenófobos. Si, en cambio, la región experimentara un cambio positivo en sus tendencias económicas, las consecuencias ambientales podrían resultar inmanejables. En la actualidad, los países subsaharianos, donde se concentrará la mayor parte del incremento demográfico, muestran emisiones per cápita de dióxido de carbono de alrededor de 0.7 toneladas. Si estos países se acercaran a los valores de los de mediano ingreso del norte de África, las emisiones per cápita crecerían entre 4 y 5 veces, lo que, aplicado a una población aumentada, supondría un incremento de las emisiones, casi ciertamente, superior a la reducción prevista en los países de alto ingreso.

[3] Bruno Latour, *Reassembling the Social*: *An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 260.

[4] *V.* Joshua L. Cherniss, *Liberalism in Dark Times*: *The Liberal Ethos in the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton, 2021, p. 30.

[5] Max Weber, *Política y ciencia*, La Pleyade, Buenos Aires, 1976, p. 83.

[6] *Ibidem*, pp. 94-95.

[7] Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín, 1995, p. 137.

[8] *V.* Tony Judt, *When the Facts Change: Essays, 1995-2010*, William Heinemann, Londres, 2015, p. 333-334, y, del mismo autor, el capítulo VII de *El refugio de la memoria*, Taurus, México, 2015.

[9] Remo Bodei, *Destini personali*: *L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milán, 2002, p. 227.

[10] Albert Camus, *El primer hombre*, Tusquets, Barcelona, 2006, p. 218.

[11] En un libro que recoge varios de sus ensayos, Paul Valéry comienza con estas palabras: "Habíamos oído hablar de mundos completamente desaparecidos, de imperios idos a pique con todos sus hombres y todos sus artilugios; caídos hacia el fondo inexplorable de los siglos con sus dioses y sus leyes, sus academias y sus ciencias puras y aplicadas, con sus gramáticas, sus diccionarios, sus clásicos, sus románticos y sus simbolistas, sus críticos y los críticos de sus críticos", *Política del espíritu*, Losada, Buenos Aires, 1940, pp. 23-24.

[12] "Cada cultura asimila fragmentos de la identidad de la otra. Lo que antes nos era ajeno lo vamos haciendo propio", Kenneth J. Gergen, *El yo saturado*: *Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 346. Por su parte, contrastando la idea de los comunitaristas, quienes ven cada cultura como una entidad cerrada en sí misma, John Gray escribe: "Las tradiciones de las que venimos no son mónadas sin ventanas, autosuficientes y plenamente individuales, como guijarros que coexisten sin interactuar. Más bien, son prismas, cada uno de los cuales refracta la luz emitida por otras tradiciones". *V.* John Gray, *Post-Liberalism*: *Studies in Political Thought*, Routledge, Nueva York 1993, pp. 262-263. Y ahí donde eso no sea positivamente cierto necesita serlo normativamente.

[13] Bruno Latour, *Op. Cit.*, p. 262.

[14] Emil Cioran y Constantin Noica, *L'amico lontano*, Il Mulino, Bolonia 1993, p. 41.

[15] Gerhard Bowering, "Introduction", en su edición de *Islamic Political Thought*: *An Introduction*, Princeton University Press, Princeton, 2015, pp. 15-23. Una observación marginal: la cultura de Jomeini, aunque sea en su recreación novelística, es ilustrada magistralmente, sobre todo en su componente que mira a la historia como al enemigo verdadero de la eternidad virtuosa del islam, en Salman Rushdie, *Los versos satánicos*, Seix Barral, México, 1988, pp. 205-207.

[16] Ayaan Hirsi Ali, *Reformemos el islam*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015, pp. 28 y 218-220.

[17] *V.* Malise Ruthven, *Encounters with Islam*: *On Religion*, *Politics and Modernity*, I.B. Tauris, Nueva York, 2012, p. 55.

[18] Una interesante coincidencia entre Nizam y Maquiavelo.

[19] Acerca del caso coreano, *v.* de quien escribe, *La salida del atraso*, *Op. Cit.*, pp. 375s., y la bibliografía ahí indicada.

[20] Daniel A. Bell, *The China Model*: *Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2015, p. xi.

[21] *Ibidem*, pp. xxvi-xxvii.

[22] Y una razón podría ser que una realidad de bienestar difundido requiere, como condición de factibilidad, una sociedad organizada en forma independiente y capaz de ejercer presión plural sobre instituciones públicas forzadas a tomar en cuenta los intereses y las necesidades de individuos y grupos sociales organizados.

[23] *Ib.*, pp. 153 y 163. El sabio confuciano en cuestión es Jiang Qing, homónimo de la última esposa de Mao Zedong, nacido en 1953.

[24] *Cfr.* Norberto Bobbio, *Perfil ideológico del siglo xx en Italia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 81-84; y Ettore A. Albertoni, *Gaetano Mosca y la*

formación del elitismo político contemporáneo, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, pp. 224s.

[25] *V.* Cai Xia, "The Weakness of Xi Jinping: How Hubris and Paranoia Threaten China's Future", *Foreign Affairs*, vol. 101, núm. 5, septiembre-octubre de 2022, pp. 86-92.

[26] *V.* Alvin Y. Son (ed.), *China's Developmental Miracle*: *Origins, Transformations, and Challenges*, M. E. Sharpe, Nueva York, 2003, pp. 31s.; Gilbert Rozman, "Can Confucianism Survive in an Age of Universalism and Globalization?", *Pacific Affairs*, vol. 75, n. 1, p. 14; y Martin King Whyte, "Consecuencias inesperadas de las reformas de Deng", en Eugenio Anguiano y Ugo Pipitone (eds.), *República Popular China*: *De la utopía al mercado*, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, 2014, pp. 221s.

[27] Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1994, p. 130.

[28] Patrick J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven, 2018, pp. 4 y 184-185.

[29] Michael Baurmann, *The Market of Virtue*: *Morality and Commitment in a Liberal Society*, Kluwer International, La Haya, 1996, p. 150.

[30] Paul Valéry, *Op Cit.*, pp. 24-25.

[31] Jean Jacques Rousseau, *El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Barcelona, 1988, p. 139.

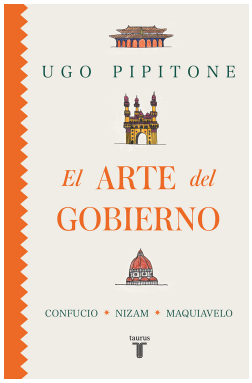
[32] *V.* Louis Madelin, *Los hombres de la Revolución Francesa*, Vergara, Barcelona, 1989, pp. 161s. El historiador francés apunta que, finalmente, Robespierre fue abatido por personas peores que él (p. 184).

[33] *V.* Joshua L. Cherniss, *Op. Cit.*, pp. 35-36.

[34] Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 160 y 168-171.

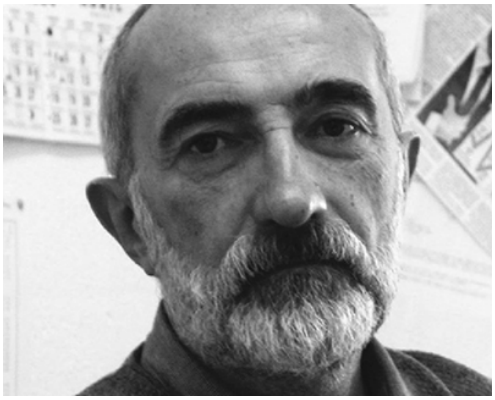
[35] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Porrúa, México, 2010, p. 115.

Una mirada a tres pensadores políticos del pasado en busca de claves para renovar el presente y recuperar el futuro.



Vivimos un momento en la historia peligrosamente inédito. El crecimiento económico desigual y desproporcionado ha ocasionado una catastrófica corrosión del medio ambiente y una aguda polarización social. Amplios sectores de la población mundial experimentan un desencanto creciente por la democracia y proliferan los líderes populistas, de derecha e izquierda, capaces de destruir las estructuras del Estado de derecho. Ante este complejo panorama, ¿qué soluciones podríamos encontrar en Confucio, un sabio chino de hace más de dos mil años; en Nizam al-Mulk, el visir de un antiguo sultán persa del que nos separan mil años, y, finalmente, en Maquiavelo, el diplomático y filósofo que vivió en Florencia hace quinientos años, en la cúspide del Renacimiento? Cada uno intentó responder a su manera a la pregunta: ¿cómo se gobierna la complejidad?

En este ensayo, Ugo Pipitone realiza un lúcido recorrido de Oriente a Occidente, del pasado remoto al pasado reciente, analizando no sólo el pensamiento político de estas tres figuras emblemáticas, sino también su contexto histórico. Para Confucio, nos dice, la clave de un buen gobierno reside en la ética; para Nizam, el Estado debe ser la manifestación terrenal de los preceptos de una religión; mientras que Maquiavelo representa el nacimiento de la política como una cuestión plenamente laica, donde la democracia requiere el reconocimiento del conflicto social para no anquilosarse. Cada uno tiene sus luces y sus sombras, sus áreas naturalmente caducas, pero los tres tienen mucho que aportar a este momento que nos demanda, con urgencia, imaginación y responsabilidad colectiva.



UGO PIPITONE (Saluzzo, Italia 1946) es economista por la Universidad de Roma. Fue profesor titular del CIDE (Centro de Investigación y Docencia Económicas) entre 1987 y 2022, institución en la que recibió, en 2019, el título de Profesor Emérito. Es autor de más de veinte libros sobre temas de desarrollo, historia económica, historia política de América Latina e historia de China, entre los que destacan *La salida del atraso* (1994, 1995 y 2020), *Modernidad congelada* (2011), *Crescere non basta* (Roma, 2012), *Nostalgia comunitaria y utopía autoritaria* (2020). En Taurus ha publicado *Las veinte y una noches* (2001), *La esperanza y el delirio* (2015) y *Un eterno comienzo* (2017). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III) y en 2007 fue nombrado Commendatore de la República Italiana.


Disponible
en audiolibro



El arte del gobierno
Confucio, Nizam y Maquiavelo

Edición en formato digital: enero, 2024

D. R. © 2024, Ugo Pipitone

D. R. © 2024, derechos de edición mundiales en lengua castellana:
Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. de C. V.
Blvd. Miguel de Cervantes Saavedra núm. 301, 1er piso,
colonia Granada, alcaldía Miguel Hidalgo, C. P. 11520,
Ciudad de México

penguinlibros.com

Penguin Random House / Scarlet Perea, por el diseño de portada
Cortesía del autor, por la fotografía de semblanza

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del Derecho de Autor y *copyright*. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores.

Queda prohibido bajo las sanciones establecidas por las leyes escanear, reproducir total o parcialmente esta obra por cualquier medio o procedimiento así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo público sin previa autorización. Si necesita reproducir algún fragmento de esta obra diríjase a CemPro (Centro Mexicano de Protección y Fomento de los Derechos de Autor, https://cempro.com.mx).

ISBN: 978-607-384-019-4

Composición digital:
Mutare, Procesos Editoriales y de Comunicación, S.A. de C.V.

Facebook: @penguinebooks
Twitter: @penguinlibrosmx
Instagram: @penguinlibrosmx
Youtube: @penguinlibrosmx

ÍNDICE

El arte del gobierno

Tres protagonistas culturales

Confucio: gobierno ético e identidad cultural
- Apología, abjuración y rehabilitación
- La historia que prepara y acompaña a Confucio
- Ideas en un mundo revuelto
- Confucio y la identidad de una cultura
- La (inesperada) rehabilitación del confucianismo

Nizam al-Mulk: el educador asesinado
- El personaje y su tiempo
- Los selyúcidas: de tribu a imperio
- Entre fe y filosofía
- Nizam, educador del sultán
- Una nota final

Maquiavelo: república como fin, señoría como medio
- Un pensador político y su ciudad
- El intelectual renacentista
- *El príncipe*, los *discursos* y otros escritos
- Humanismo, maquiavelismo y Guicciardini

Tiempo de hibridaciones

I
II

Notas

Sobre este libro
Sobre el autor
Créditos